This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

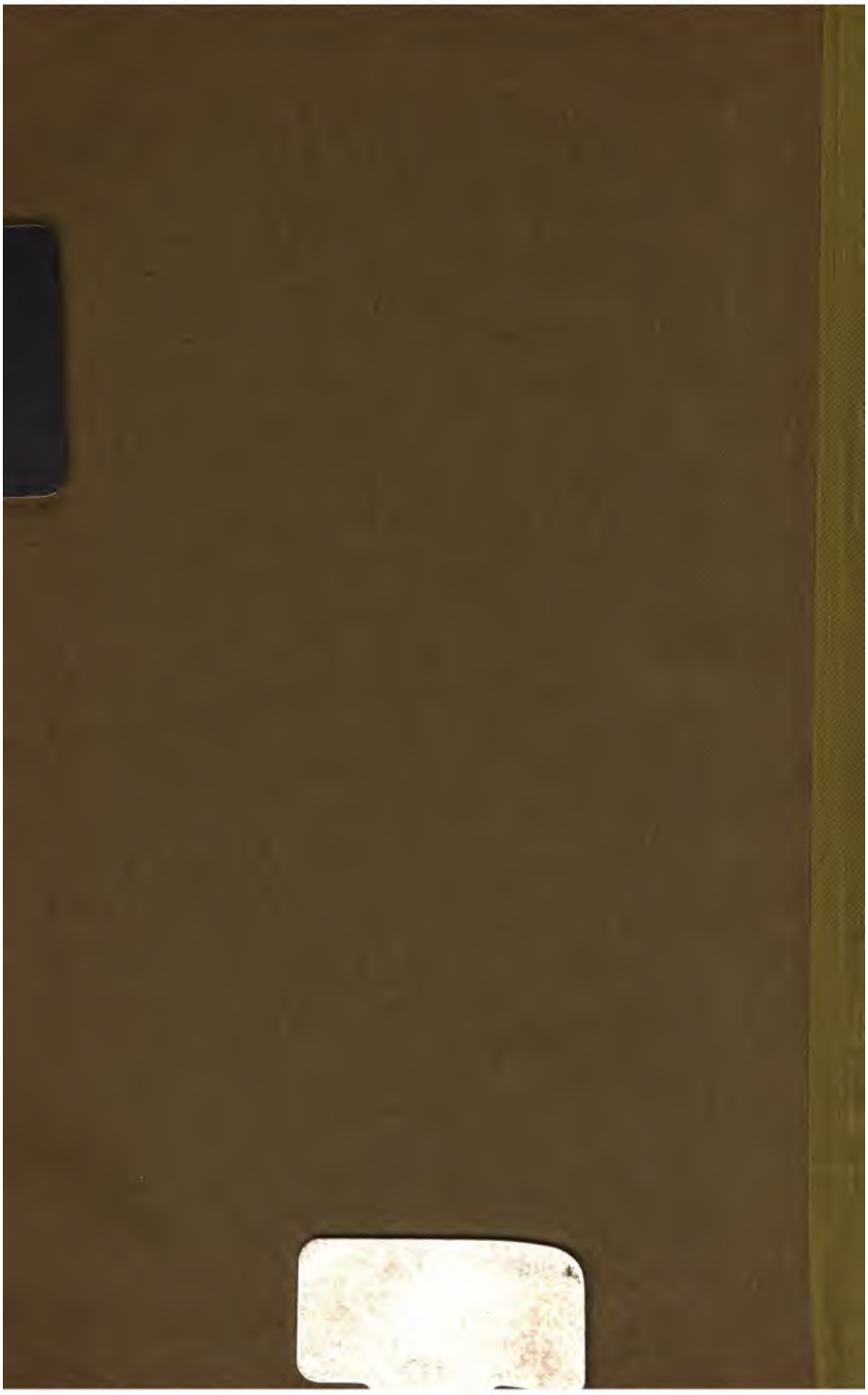
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

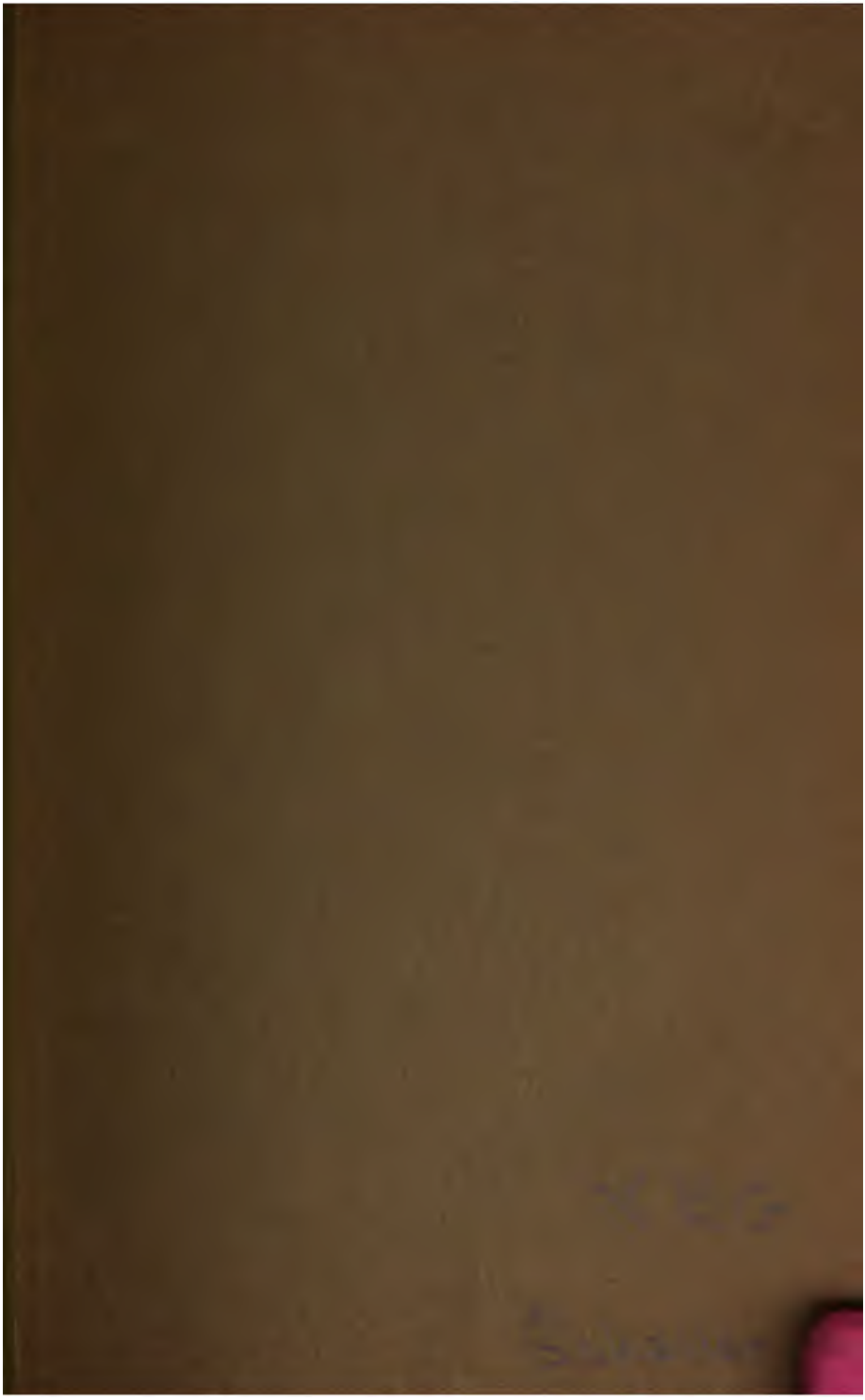
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

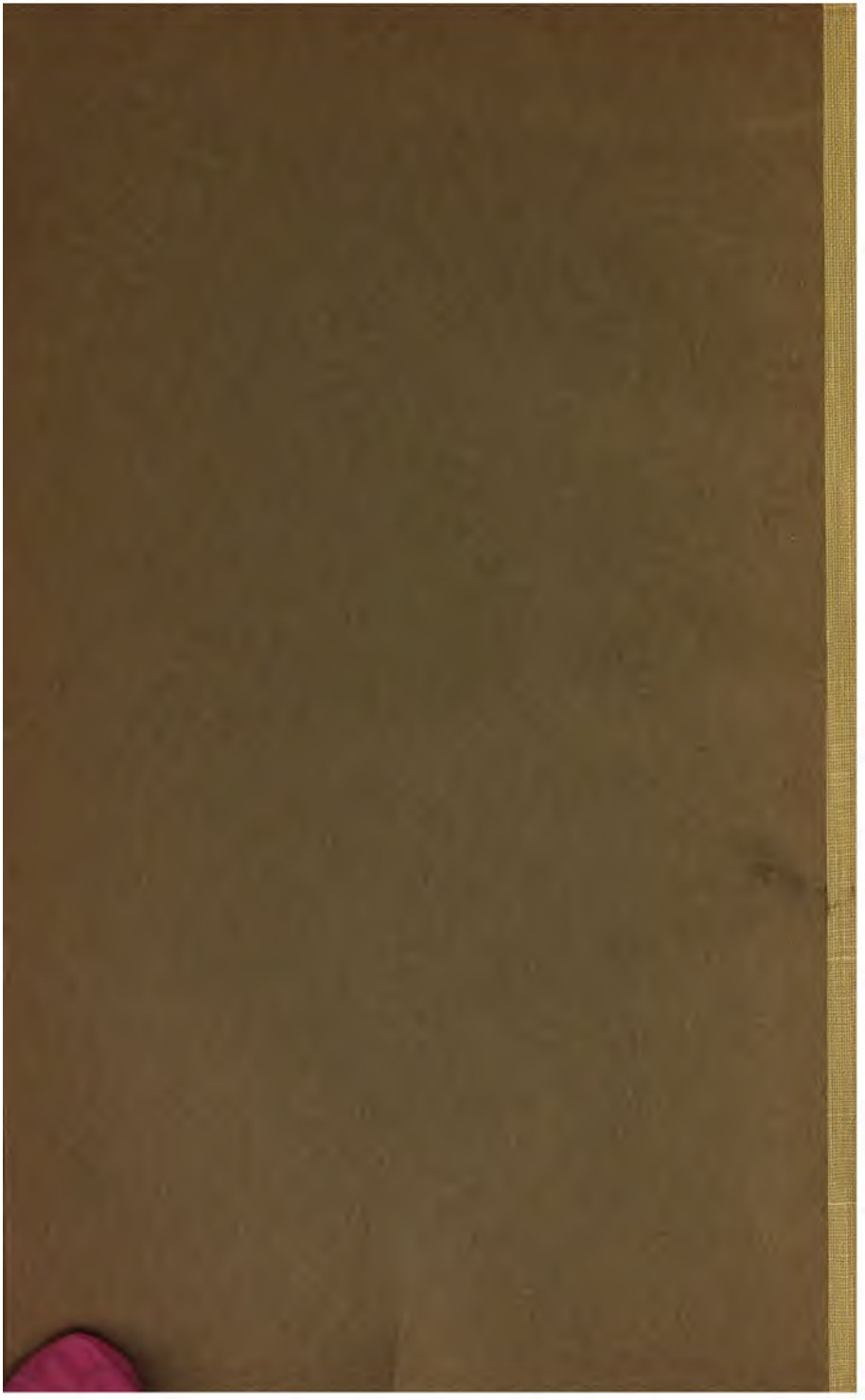
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023870 8







Das

Seelenleben des Menſchen

von

Julius Schaller.

Weimar
Hermann Böhlau
1860.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

Vorwort.

Die Unterſuchungen, welche ich hiermit dem Publicum übergebe, ſind die Reſultate vieljähriger pſychologiſcher Studien. Sie erſcheinen nicht in einer ſtreng philoſophiſchen Form. Aus eigner Neigung der Forderung entgegenkommend, welche gegenwärtig in geſteigerter Weiſe an die Philoſophie geſtellt wird, habe ich mich bemüht, auch Leſern verſtändlich zu ſein, welche nicht durch ſpecifiſch philoſophiſche Studien vorbereitet ſind. Es lag mir aber ganz fern, durch die vorliegende Schrift etwa nur für die Unterhaltung ſorgen zu wollen. Ich habe nicht eine Geheimlehre zurückbehalten, nicht die ſchwierigen Fragen bei Seite geſchoben oder nur kurz berührt. Im Gegentheil; gerade darauf kam

es mir vor Allem an, auf die Principien einzugehen und dieſe zur größten Klarheit zu bringen. Ich wende mich an Leſer, welche zum gründlichen Nachdenken und ſelbſtſtändigen Verfolgen philoſophiſcher Unterſuchungen Sinn und Luſt haben. Dieſe werden auch keinen Anſtoß daran nehmen, wenn ich bei der Betrachtung der beſondern Erſcheinungen die Grenzen nicht verſchwiegen, über welche ich die Unterſuchungen nicht hinauszuführen vermochte. Ohne Rückhalt habe ich die Schwierigkeiten aufgedeckt und mich oft damit begnügt, nur die Aufgaben klar zu machen, welche voran noch zu löſen und weiter zu verfolgen ſind, ehe eine gründliche wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu erreichen iſt.

Kein Theil der Philoſophie nimmt gegenwärtig ein ſo allgemeines Intereſſe in Anſpruch als die Pſychologie. Beſonders von der Naturwiſſenſchaft und Phyſiologie iſt dies Intereſſe angeregt und zwar handelt es ſich in ihm gerade um Fragen von allgemeiner principieller Wichtigkeit. Allerdings ſind dieſe Fragen durchaus nicht erſt jetzt in ihrer principiellen Bedeutung dem Denken klar geworden. Sie enthalten vielmehr Gegenſätze, in welchen ſich die erſte Periode der neuern Philoſophie vorzugsweiſe bewegt hat. Allein ſie haben doch nach man-

nigfachen Seiten hin eine neue Wendung genommen, ſind näher beſtimmt, weiter ausgeführt, mit neuen Beobachtungen in Beziehung geſetzt.

Die Pſychologie würde die Stellung verkennen, welche ihr die Gegenwart anweiſt, wollte ſie nicht jene principiellen Fragen in aller Schärfe hervorkehren.

Und wie es jetzt vorzugsweiſe die Naturwiſſenſchaft iſt, von welcher Viele die Löſung pſychologiſcher Räthſel erwarten, und welche ſich auch ſelbſt wohl rühmt, der Pſychologie durch die Erkenntniß des menſchlichen Organismus einen feſten Boden bereitet zu haben, ſo iſt vor Allem darauf zu dringen, daß die empiriſch-mathematiſche Erkenntniß die Grenzen feſthalte, welche ihr durch ihre Methode nothwendig geſetzt ſind. Es iſt zu kämpfen gegen den Irrthum, daß die jetzt unter den Naturforſchern weit verbreitete mechaniſche und atomiſtiſche Naturanſchauung das nothwendige Reſultat oder gar ein weſentliches Stück der exacten Naturwiſſenſchaft ſei. Es iſt der Schein der Klarheit aufzudecken, welcher dieſe Anſchauung umgiebt, und in welcher ſie ſich einbildet, die Naturerſcheinungen bis auf den Grund zu erkennen, während ſie an keinem Punkte das objective Weſen der Wirklichkeit erfaßt. Es ſind die Conſequenzen hervor-

zuheben, welche die mechaniſche Hypotheſe auf dem Gebiete des Geiſtes nach ſich zieht, die Widerſprüche klar zu machen, in welche ſie ſich verwickelt, wenn ſie von ihren Principien aus — gleichviel ob ſie dieſe mehr oder weniger verfeinert und abſchwächt — die Erſcheinungen des Geiſtes zu erkennen unternimmt.

Halle im Februar 1860.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

1. Seele und Leib. Physiologie und Psychologie

Die gewöhnliche Vorstellung von Seele und Leib und ihre Entstehung. Das geistige Individuum als Einheit der schroffsten Gegensätze. Trennung der wissenschaftlichen Erkenntniß des Menschen in Physiologie und Psychologie. Ist die Psychologie ein Theil der Naturwissenschaft? Die Beobachtung als nothwendige Basis der Psychologie. Eigenthümlichkeit der psychologischen Beobachtung. Die nothwendige Beziehung der Physiologie und Psychologie.

2. Dualismus und Materialismus 18

Der Dualismus in seiner schroffsten Gestalt bei Carteſius. Ausgang von der Selbstgewißheit des Geistes. Die räumliche Ausdehnung, das Wesen der Natur. Substanzieller Gegensatz zwischen Seele und Materie. Consequenzen und Schwierigkeiten. Occasionalismus der Carteſianer. Der unklare, oberflächliche Dualismus und seine Täuschungen. Die Seele als Äther und mathematischer Punkt. Innerer Widerspruch des abstracten Idealismus. Räsonnement des Materialismus. Die psychische Thätigkeit ein Effect mechanischer Processe. Oberflächlichkeit und Unhaltbarkeit des Materialismus.

Seite

3. Leibnitz. Herbart 42

Die wesentliche Natur der Monaden. Ihre Beziehung zu einander. Die Materie. Seele und Organismus. Der abstracte Idealismus der Leibnitzischen Philosophie überwindet nur scheinbar den Dualismus. — Principien der Herbartschen Psychologie. Die einfachen Wesen und ihr Zusammensein als Grund aller Erscheinung. Die Vorstellung. Fundamentale Widersprüche. Absolute Unselbstständigkeit der einfachen Wesen.

4. Das Wesen des Organismus 57

a. Teleologische Betrachtung des Organismus

Gemeinschaftliche Basis des Dualismus und Materialismus. Principielle Wichtigkeit der Erkenntniß des Organismus für die Psychologie. Allgemeiner Begriff des Zwecks. Die teleologische Betrachtung der Natur auf der Basis der mechanischen. Ableitung der Zweckmäßigkeit von dem göttlichen Willen. Die unausgeführte Forderung Kants, die mechanische und teleologische Auffassung zu vermitteln. Der äußere und der innere Zweck. Die Lebenskraft der empirischen Physiologie.

b. Empirische Anschauung der Lebensprocesse 67

Die Processe der Gestaltung, der Assimilation und der Gattung. Die eigenthümliche Selbstständigkeit des Organismus im Processe der Assimilation und Regeneration. Selbstständigkeit des Organismus im Verhältniß zu seinen Theilen. Die Begriffe des Ganzen und der Theile drücken nach ihrer gewöhnlichen Bedeutung nicht das Wesen des Organismus aus. Thatsächlicher Zusammenhang der einzelnen Organe und ihrer Functionen. Ihre Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit. Der Organismus als das reale, sich selbst ausführende Allgemeine. Abhängigkeit und Selbstständigkeit des Organismus in der embryonischen Entwickelung. Geschlechtsunterschied und Gattungsproceß. Zeugen und Sterben. Das einzelne Individuum und die Allgemeinheit der Art. Das allgemeine Gesetz des Lebens.

c. Physikalische Ansicht vom Organismus 86

Seite

Gewöhnlicher Ausdruck dieſer Anſicht. Offenbare Richtigkeit der Lebenskrafthypotheſe und Reſultatloſigkeit ihrer Bekämpfung. Die beſondern und allgemeinen Geſetze. Die weſentliche Aufgabe der empiriſchen Naturwiſſenſchaft in der Erkenntniß der Lebenserſcheinungen. Erſt durch den Fortſchritt zur Hypotheſe erhält die phyſikaliſche Phyſiologie ihre begriffliche Beſtimmtheit. Gegenwärtige Herrſchaft der atomiſtiſchen Hypotheſe. Verſchiedene Faſſung derſelben. Atomiſtiſche und mechaniſche Betrachtung des Organismus. Principien der phyſikaliſchen Phyſiologie nach Ludwig. Willkürliches Spiel mit dem Begriffe der Bedingung. Unwiſſenſchaftliches Verhalten zu den thatſächlichen Bedingungen des Organismus. Verbindung der teleologiſchen Betrachtung mit der phyſikaliſchen.

d. Mechaniſche und atomiſtiſche Naturbetrachtung 107

Die Naturphiloſophie des Carteſius. Die conſequenteſte Darſtellung der mechaniſchen Naturbetrachtung. Ihre Prämiſſen und ihre hiſtoriſche Berechtigung. Subſtanzieller Gegenſatz von Natur und Geiſt, der modernen Reflexion ein nahe liegender Gedanke. Räumliche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Geſetz der Trägheit. Trägheitskraft. Newton und ſeine Nachfolger. Die Kräfte der Anziehung und Abſtoßung. Atomiſtiſche Faſſung der mechaniſchen Principien. Die neuere Atomiſtik. Anſchaulichkeit der atomiſtiſchen Erklärungen. Principieller Widerſpruch der neuern Atomiſtik. Materie und Kraft. Unzureichende Löſungen dieſes Widerſpruchs. Dubois. Empiriſche Unausführbarkeit der atomiſtiſchen Hypotheſe.

e. Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Phyſiologie. Fundamentalbegriffe 125

Innerer Widerſpruch der Begriffe der reinen Materie und der reinen Thätigkeit. Einheit des Realen und Idealen. Die wirkliche Idealität. Ariſtoteles. Hegel. Aufgabe der ſpeculativen Naturwiſſenſchaft. Das objective Syſtem der Natur und die innere Nothwendigkeit ſeiner Geſtalten. Die principiellen Vorausſetzungen der erklärenden Naturwiſſenſchaft. Erläuterung des Begriffs der realen Idealität an der Erſcheinung der ſpecifiſchen Dichtigkeit. Anwendung der allgemeinen Principien auf den Organismus. Ideelle Selbſtſtändigkeit deſſelben im Ver-

Seite

hältniß zu den physikalischen und chemischen Processen. Die Entstehung des Organismus.

5. Das Wesen der Seele. Das Thier 150

In dem entwickelten Begriff des Organismus ist der psychische Proceß nothwendig mit gesetzt. Das Selbstgefühl. Der Ausdruck der wirklichen Individualität. Die reale Einfachheit und Immaterialität der Seele. Der Pflanzenorganismus. Das Thier. Das thierische Seelenleben. Schwierigkeiten in der Erkenntniß desselben. Allgemeine Eigenthümlichkeit. Das Wesen des Instincts. Verschiedene Stufen des thierischen Seelenlebens. Beziehung der psychischen Thätigkeiten zum Nervensystem und Gehirn.

6. Der Mensch 176

Nothwendige Correspondenz des leiblichen und psychischen Unterschiedes des Menschen vom Thiere. Die Menschenracen. Aufgabe der wissenschaftlichen Untersuchung. Unzureichende Vorbereitung. Die Menschenracen sind keine Arten. Die Frage nach der Entstehung, der Zukunft und der Bildungsfähigkeit der Menschenracen. Weitere Gliederung der Menschenformen in verschiedene Nationen, Stämme. Der specifische Unterschied des Menschenreichs vom Thierreich. Geschlechtsunterschied. Die Lebensalter. Das Temperament. Die Anlage.

7. Die Aufgabe der Psychologie 201

Unhaltbarkeit der Lehre von ursprünglich verschiedenen Seelenkräften. Resultat der früheren Untersuchung. Vorläufige Gliederung der Psychologie.

Erster Abschnitt
Die Empfindung 208
1. Die organischen Empfindungen

Seite

Empfindung und Bewußtſein. Selbſtgefühl. Gefühl der Luſt und Unluſt. Mannigfacher, ſpecifiſch verſchiedener Inhalt der organiſchen Empfindungen. Nothwendige Beziehung des Luſtgefühls zum Unluſtgefühl. Auflöſung dieſes Gegenſatzes in die Einheit des Selbſtgefühls. Der Proceß der Ernährung und Athmung. Müdigkeit. Muskelgefühl. Beziehung des organiſchen Proceſſes zum pſychiſchen.

2. Die Sinnesempfindungen 218

a. Die Sinnesempfindung im Allgemeinen. Die weſentlichen Elemente der Sinnesempfindung. Einſeitiges Hervorheben derſelben. Specifiſche Energie der Sinnesnerven und die adäquaten äußern Reize. Die Sinnesorgane und ihre weſentliche Function. Erinnerung an die allgemeinen Principien.

b. Die einzelnen Sinne. Das Gefühl. Der Geſchmack. Der Geruch. Das Geſicht. Das Gehör. Das Syſtem der Sinne. Specifiſcher Unterſchied der menſchlichen Sinne von den thieriſchen. Verhältniß der verſchiedenen Sinnesempfindungen zum Gefühle der Luſt und der Unluſt. Eigenthümliche Stellung der Sinne in dem geiſtigen Leben.

3. Trieb und Bewegung 266

Der Trieb als die Vermittelung zwiſchen Empfindung und Bewegung. Organiſche Bedingungen der Bewegung. Allgemeine weſentliche Beziehung des Triebes zur Bewegung. Giebt es organiſche Bewegungen ohne Trieb? Unwillkürliche Bewegungen in der Verleiblichung der Affecte. Stellung des Triebes in der freien Bewegung. Die weſentlichen Bedingungen der freien Bewegung.

Zweiter Abſchnitt
Das Selbſtgefühl 281
1. Das Selbſtgefühl im Allgemeinen

Seite

4. **Die Verrücktheit** 408

a. Erſcheinungen der Verrücktheit. Pſychiſche und leibliche Krankheit. Bedeutung beider Momente bei der Entſtehung der Verrücktheit. Seelenkrankheit oder Geiſteskrankheit? Störungen in dem Empfindungsleben; Sinnesdelirien, Phantasmen, Hallucinationen. Die Melancholie. Die Tobſucht. Der Wahnſinn. Der Blödſinn.

b. Die Möglichkeit und das Weſen der Verrücktheit. Abhängigkeit des bewußten Lebens von dem unbewußten. Nothwendige Beziehung der pſychiſchen Krankheit zur leiblichen. Die krankhafte Selbſtſtändigkeit des Selbſtgefühls, die Baſis der Verrücktheit. Die Verrücktheit als Kampf und Heilungsproceß. Zuſammenhang der verſchiedenen Formen der Verrücktheit mit den Stimmungen des Selbſtgefühls. Scheinbare Vermiſchung dieſer Formen. Primäres Auftreten derſelben. Eigenthümliche Erſcheinung der unvollſtändigen Geneſung.

Einleitung.

1. Leib und Seele. Physiologie und Psychologie.

Der Unterschied zwischen Seele und Leib ist uns Allen eine geläufige Vorstellung. Bei dem Worte Seele denken wir gewöhnlich an ein besonderes Wesen, welches trotz seiner engen Verbindung mit dem Leibe doch von diesem specifisch verschieden ist. Eben von der Seele gehen die mannigfachen psychischen Functionen aus, sie ist der Träger derselben, das Subject, welches sie sämmtlich als besondere Weisen seiner Thätigkeit zu einer Einheit zusammen faßt.

Neben dem Worte Seele besitzt unsere Sprache auch das Wort Geist. Mit diesem Worte bezeichnen wir gewöhnlich die höheren Functionen der Seele, die Funktionen, in welchen sich die Seele zu allgemeinen idealen Interessen erhebt, ohne jedoch den Geist als ein fürsichbestehendes, besonderes Wesen gegen die Seele abzugrenzen, ihn also in der Weise der Seele gegenüberzustellen wie diese dem Leibe. Den Thieren gestehen wir eine Seele zu, aber nicht Geist. Dagegen sprechen wir vom göttlichen Geiste, nicht von einer Seele Gottes, weil wir darin eine Verendlichung des göttlichen Wesens erblicken.

Wenn wir das Wort Seele gebrauchen, kümmern wir uns nicht darum, was es ursprünglich bedeutet. Wahrscheinlich bedeutet es das schnell sich Bewegende. Für uns ist die Seele mehr als bloß dies. Bisweilen gebrauchen wir wohl einzelne Theile des Leibes als Träger psychischer Functionen, besonders Herz und Kopf. Allein wir wollen hiermit nicht sagen, daß die Seele nur eine Thätigkeit bestimmter körperlicher Organe sei. Vielmehr halten wir, auch ohne die Ansichten der Philosophen von der Seele zu kennen,

daran fest, daß die Seele ein immaterielles Wesen sei, welches immerhin in engerer Beziehung zu Kopf und Herz stehen mag, als zu den andern Theilen des Leibes, dessen innere Selbstständigkeit aber unmöglich geleugnet werden könne.

Viele Sprachen haben für Seele gar kein bestimmtes Wort. Sie legen alle seelische Thätigkeiten einem bestimmten Theile des Körpers bei. Nicht mit Unrecht werden wir hieraus schließen können, daß in der Anschauungsweise dieser Sprachen der Unterschied zwischen Leib und Seele noch nicht zum Bewußtsein gekommen, wenigstens nicht in der Bestimmtheit und Schärfe wie in unserer gebildeten Vorstellung. Auch werden wir ohne Weiteres vermuthen, daß diese Sprachen den Unterschied zwischen Seele und Geist noch viel weniger auszudrücken vermögen. Für die Entwickelung unsrer christlichen Anschauung war es ein Moment von nicht geringer Wichtigkeit, daß sie in der griechischen Sprache den Unterschied zwischen Seele und Geist in so bestimmter Weise vorfand. Sonst hätte sie ihn schaffen müssen; sich auszusprechen ohne ihn war ihr unmöglich.

Leib und Seele machen zusammen den ganzen Menschen aus. Mag immerhin die Seele von einem höheren Werthe sein als der Leib — die Seele für sich ist so wenig der wirkliche Mensch als der Leib für sich. Das Wort Ich bedeutet in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch das einzelne Individuum, wie dieses sich der äußeren Welt und anderen Individuen gegenüber stellt. Somit ist auch im Ich Leib und Seele umfaßt. Wir sagen ebenso sehr: ich sitze, ich gehe, als: ich denke, ich will. Ich spreche von meinem Leibe, von meiner Seele. Beide gehören zu mir als gleichwesentliche Glieder. Das Ich ist Leib und Seele in ungetrennter Einheit.

Das Wort Seele setzt immer irgend eine Vorstellung von derselben voraus. Diese aber kann sich nur bilden durch die Aufmerksamkeit auf den Kreis der Erscheinungen, welche wir auf die Seele zurückführen. Wir stehen hier von dem Versuche ab, die Vorstellung von der Seele in ihrem Entstehen zu verfolgen. Wir wenden uns sogleich an das gebildete Bewußtsein der Gegenwart, und fragen dieses, was es von der Seele halte, wie es dazu komme, Seele und Leib von einander zu unterscheiden, und wie es diese beiden Glieder oder Bestandtheile oder Wesen — wie sollen wir sagen? — in dem einen ungetheilten Menschen vereinigt denke.

Jedenfalls wird man, um den Unterschied der Seele vom Leibe zu rechtfertigen, vor Allem auf solche Erscheinungen verweisen, in welchen der innere Mensch dem äußern, leiblichen gegenüber — wie es wenigstens aussieht — ein unabhängiges, selbstständiges Leben führt. Eben diese Erscheinungen werden bei der ersten Bildung der Vorstellung von der Seele, also auch bei Bildung des Wortes, von besonderer Wichtigkeit gewesen sein. Während mein Körper sich hier an diesem Orte befindet, während meine Sinne den Eindruck empfangen von der sie umgebenden Welt, vermag ich nach Belieben die verschiedensten Bilder in meinem Geiste vorüber gehen zu lassen, vermag mich in vergangene Zeiten, in ferne Regionen zu versetzen, vermag, trotzdem daß mein Auge die helle Sonne sieht, die dunkle Nacht mir vorzustellen, kann in meiner Erinnerung hinabsteigen in die Erlebnisse der Kindheit und ebenso die Zukunft in meiner Phantasie mir ausmalen. Setzt diese Unabhängigkeit des Vorstellens von dem Zustande des Leibes nicht ein besonderes Wesen voraus, welches von specifisch anderer Art ist als der materielle, einen bestimmten Raum einnehmende Körper? Die theoretische Freiheit des Vorstellers macht sich aber auch praktisch geltend. Mein Körper ist krank, ich empfinde heftige Schmerzen; trotzdem richte ich meine Gedanken auf die innerlich gefaßten Entschlüsse, ich führe diese durch, mag mein Körper auch noch so sehr widerstreben; er muß gehorchen, wenn ich will. Ebenso kann ich auch mit den Trieben und Begierden des Leibes kämpfen. Meine Pflicht zu verletzen, gegen mein Gewissen zu handeln, dazu kann die leibliche Begierde mich wohl veranlassen, sie kann mich verführen, kann es mir unendlich erschweren, meinem Gewissen zu folgen, allein nimmermehr hat sie eine zwingende, schlechthin unwiderstehliche Gewalt. Wer diese Macht des sittlichen Willens in sich erfahren hat, kann der noch daran zweifeln, daß im Menschen zwei Naturen leben, welche wesentlich von einander verschieden sind? daß wir mit vollkommenem Rechte von unserem Leibe und unserer Seele reden, und diese als ein besonderes, eigenthümlich geartetes, unkörperliches Wesen uns denken? Wir sagen: ein Wesen. Denn zeigt nicht die Fähigkeit, uns unserer früheren Zustände zu erinnern, und Alles was wir erleben, auf uns als diese bestimmten Individuen zurückzuführen, daß die Seele bei allen ihren verschiedenen Leistungen doch eine individuelle, nicht aus vielen Kräften äußerlich zu-

sammengesetzte, sondern untheilbare Einheit ist, d. h. eben ein besonderes Wesen, welches mannigfache Fähigkeiten und Kräfte in sich umfaßt, in mannigfachen Weisen sich äußert, obwohl es immer dasselbe Wesen bleibt?

Behauptete Jemand, daß der Körper selbst die geistigen Erscheinungen hervorbringen könne, so würden wir diesem vor Allem Schuld geben, daß er die letztern nicht in ihrer Eigenthümlichkeit sich klar gemacht habe. Daß der Körper für sich unfähig sei, zu denken, sittliche Entschlüsse zu fassen und diese im Wechsel seiner verschiedenen Zustände festzuhalten — dies würden wir kaum einer weitern Begründung für bedürftig ansehen. Freilich ist unser Körper sehr verschieden vor allen andern Gestalten der uns umgebenden körperlichen Welt, allein er hat doch zugleich alle die allgemeinen Eigenschaften, welche wir an diesen wahrnehmen. Darum sind wir auch gewohnt, ihn dieser äußern Welt zuzurechnen. Wir können ihn sehen, fühlen u. s. w. wie jeden andern Körper; er wird von den verschiedenen Processen der äußeren Welt von allen Seiten her berührt, und wirkt auf diese nach den allgemeinen, in der Natur geltenden Gesetzen zurück. Wenn der Mensch stirbt, so zeigt der todte Körper von dem lebenden eine Zeitlang keine auffallenden Unterschiede. Allein er ist *entseelt*, d. h. die Seele ist aus ihm entwichen. Eben die Gegenwart der Seele war es, wodurch er belebt wurde, wodurch er von allen nicht lebendigen, sogenannten todten Körpern sich specifisch unterschied. Von der Seele verlassen hat er keine Gewalt, sich selbst zu bewegen, keine Kraft den auf ihn eindringenden, äußern Processen Widerstand zu leisten.

So sehr wir nun aber auch darauf dringen, daß die Seele vom Körper wesentlich zu unterscheiden sei, so werden wir von der andern Seite auch festhalten, daß beide in der engsten Beziehung und Wechselwirkung mit einander stehen. Die täglichen Erfahrungen beweisen uns dies. Freilich vermag die Seele ihren eigenen Vorstellungen nachzugehen, ohne auf die Einflüsse des Körpers warten zu müssen, allein sie nimmt auch auf was dieser ihr bietet. Jede Sinnesempfindung, jeder körperliche Schmerz ist eine solche Einwirkung des Leibes auf die Seele. Der Leib empfängt von den äußeren Dingen mannigfache Eindrücke. Diese werden von den Sinnesorganen je nach ihrer besondern Structur in eigenthümlicher Weise modificirt. Die Sinnesorgane für sich können aber unmöglich

empfinden; erst wenn ihre Affection sich bis zur Seele hin verbreitet, diese in bestimmter Weise getroffen wird und gegen diesen Eindruck reagirt, entsteht die Empfindung. Daß ebenso die Seele auf den Leib Wirkungen ausübt, sehen wir schon aus jeder willkührlichen Bewegung. Der Entschluß, meine Füße, Arme in Bewegung zu setzen, entsteht zunächst in der Innerlichkeit meiner Seele, ist eine Vorstellung, ein Gedanke derselben; sobald ich diesen Entschluß ausführen will, erfolgt die Bewegung; der Körper fügt sich meinem Willen. Körperliche Affectionen können auch mit einer solchen Gewalt die Seele treffen, daß diese die Kraft des Widerstandes verliert. Heftige Schmerzen versetzen uns in einen bewußtlosen Zustand; wir empfinden nicht mehr; die Energie der Seele scheint momentan gebrochen, überwältigt. Ja einzelne Theile des Leibes stehen in so eigenthümlicher Beziehung zur Seele, daß eine geringfügige Affection derselben hinreicht, einen bewußtlosen Zustand herbeizuführen. Von der anderen Seite können auch starke Gemüthsbewegungen, die zunächst rein geistiger Natur sind, den Körper bis aufs Tiefste erschüttern. Langdauernder Gram bringt die schwersten Krankheiten des Leibes hervor; ja Schreck wie Freude können den Menschen tödten.

Die hervorgehobenen Momente über Leib und Seele sind uns Allen ganz geläufig. Sie bilden die allgemeine Basis für unsere psychologische Anschauung, welche je nach den Graden der Bildung und der Aufmerksamkeit, die man diesem Gegenstande zugewendet hat, mehr oder weniger ins Einzelne ausgeführt sein kann. Wir haben ebenso sehr das Interesse, Seele und Leib von einander zu denken, als die täglichen Erfahrungen uns nöthigen, beide in directe Beziehung zu einander zu setzen. Den wesentlichen Unterschied zwischen Seele und Leib zu leugnen, liegt uns sehr fern. Schon an das Wort Seele knüpft sich zu entschieden dieser Unterschied an. Auch ist die Vorstellung desselben mit unserer ganzen moralischen und religiösen Weltanschauung auf das Engste verflochten. Wir haben die Ueberzeugung, daß die Freiheit, das Fundament des sittlichen Lebens nur bestehen könne, wenn jener Unterschied festgehalten werde. Nicht minder halten wir ihn für ein unentbehrliches Moment in dem Glauben an Unsterblichkeit. Alle Abhängigkeit der Seele vom Leibe lassen wir uns gefallen, allein sie muß ein besonderes Wesen bleiben. Büßt sie diese wesentliche Selbstständigkeit

ein, so scheint jede Möglichkeit zu verschwinden, unsere gewohnten Anschauungen noch festzuhalten. Wie es möglich sei, daß der Leib auf die Seele und die Seele auf den Leib wirken könne — diese Frage pflegen wir uns nicht mit Bestimmtheit vorzulegen. Auch bietet die Welt der Erscheinungen uns so viele geheimnißvolle Beziehungen, daß die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele in ihrer Dunkelheit nicht allein steht. Außerdem gilt gerade das Verhältniß zwischen Leib und Seele so allgemein als ein räthselhaftes, es wird so oft von denen, die viel darüber nachgedacht, als ein unenthüllbares Geheimniß bezeichnet, daß wir ohne weiteres Bedenken bereit sind, die hier auftauchenden Zweifel und Schwierigkeiten durch die Anerkennung der Schranken des menschlichen Willens niederzuhalten.

Ein Räthsel ist aber für den denkenden Geist immer eine beunruhigende Sache. Gerade wer es als solches erkennt, hat auch das Bedürfniß es zu lösen. So sehen wir denn, wie eben die Beziehung zwischen Leib und Seele sehr häufig den Ausgang philosophischer Untersuchungen bildet. Das Bedürfniß des Denkens bricht hier zuerst hervor, nicht bloß, weil uns der Gegenstand am nächsten liegt, sondern weil der Mensch zugleich der Mikrokosmus der Räthsel ist. Ihm gegenüber macht sich die Unklarheit und Unbestimmtheit unserer gewöhnlichen Vorstellungen am eindringlichsten geltend.

Die Schroffheit der Gegensätze ist es, wodurch der Mensch vor allen anderen Gestalten der Wirklichkeit sich auszeichnet, wodurch er aber auch vor Allem unser Nachdenken in Bewegung setzt. Seinem Leibe nach ist der Mensch ein einzelnes Individuum, ein Produkt natürlicher Processe, welche in ganz ähnlicher Weise auch im thierischen Leben herrschen. Durch sein ganzes Leben hindurch bleibt er in der allseitigsten Abhängigkeit von der Natur, wie den mannigfachsten äußeren Zufälligkeiten und Gefahren ausgesetzt. In seiner natürlichen Geburt liegt auch schon der Keim des Todes, und nicht selten trifft es sich, daß er schon lange ehe ihn dieser erfaßt, krank und mühselig sein Leben hinbringt. An dieser Endlichkeit und Hinfälligkeit des Leibes participirt unmittelbar auch die geistige Natur des Menschen. Die Hülflosigkeit, in welcher der Mensch geboren wird, trifft Leib und Seele in gleicher Weise. Die nächsten Interessen, welche die Seele in Bewegung setzen, sind die natürlichen, sinnlichen Interessen. Diese lassen den Menschen auch

sein Leben hindurch nicht los. Gerade in der Blüthe des Geistes sind auch die Empfindungen und Triebe am heftigsten. Sie stumpfen sich ab, wenn die Frische des Geistes verschwunden. Die geistige Natur altert mit der leiblichen.

Trotz dieser Endlichkeit und Beschränktheit und mitten in ihr strebt der Mensch danach das Unendliche und Ewige zu erfassen. Wie er schon im Selbstbewußtsein sich von seiner besonderen Individualität unterscheidet, und diese zu einem Gegenstande macht, über den er wie über andere ihm äußerlich gegebene Gegenstände reflectirt, so giebt er zunächst in der Religion seinem Selbstbewußtsein einen ewigen Inhalt. In ihr fühlt er sich erhaben über die momentanen, immer wechselnden, durch den Lebensproceß wie durch die äußere Welt in ihm hervorgerufenen Empfindungen, kehrt sich ab von den sinnlichen Bedürfnissen und mannigfachen äußeren Lebensinteressen, und weiß sich durchdrungen von dem unsichtbaren, die endlichen Erscheinungen beherrschenden Wesen. Diese Reinigung und Läuterung seiner Individualität führt der Mensch praktisch aus in der sittlichen Gemeinschaft. Alle sittlichen Gesetze fordern einen Kampf mit der sinnlichen Natur, stellen allgemeine Interessen an die Stelle der particulären, egoistischen, setzen dem natürlichen Leben ein höheres, geistiges gegenüber, eine ideale Welt, welcher der Mensch nur durch die Energie seiner Selbstbestimmung angehört. In denselben idealen Sphären wie Religion und Sittlichkeit, bewegt sich die Kunst und Wissenschaft. In der Kunst strebt der Mensch das Ewige zu schauen. Für das, was ihn innerlich bewegt, erhebt, begeistert, schafft er sich ein Bild, Ideales und Sinnliches zu einer harmonischen Einheit verbindend. Über alles Bildliche, Sinnliche hinaus erhebt er sich in der Wissenschaft. Die ewigen Gesetze, das allgemeine Wesen aller Erscheinungen will er sich zum Bewußtsein bringen, will die Idee, die in allem Wirklichen gegenwärtig, in ihrer Unbedingtheit und Nothwendigkeit, wie sie an und für sich ohne Hülle des Sinnlichen ist, denkend erfassen.

Haben wir nicht ein Recht zu sagen, daß der Mensch endlich und unendlich zugleich sei? Bedingt und unbedingt, ein individuelles und zugleich allgemeines Wesen? Durchbricht er nicht in seinem Erkennen und freien Wollen schlechthin die Schranken seiner natürlichen Individualität? Setzt nicht schon der Proceß des Selbstbe-

wußtseins, der Proceß, in welchem der Mensch seine eigne leibliche und psychische Individualität zum Gegenstande macht, eine innere unbeschränkte Allgemeinheit voraus, ein Hinaussein über jede individuelle Bestimmtheit? Wie ist es nun aber möglich, daß diese schlechthin entgegengesetzten Elemente in ein und derselben individuellen Gestalt vereinigt sein können? Sind sie wirklich in dem Sinne entgegengesetzt, daß sie gar keine innere, wesentliche Beziehung zu einander haben, so daß sie also ganz äußerlich an einander geheftet wären? Worin besteht aber dann das Band, welches sie verbindet. Und welche Macht hat dies den beiden Theilen des Menschen anzulegen vermocht? Vermag denn aber überhaupt diese Annahme eines äußeren Bandes die Erscheinungen zu erklären? Widerspricht sie nicht der durchdringenden Einheit, welche thatsächlich zwischen Leib und Seele gesetzt ist? Verwerfen wir aber diese Vorstellung eines äußeren Bandes — hebt nicht die innere Beziehung zwischen Leib und Seele den specifischen Unterschied auf, welchen wir ebenso nothwendig festhalten müssen, wollen wir den Erscheinungen nicht Gewalt anthun? Wie kann Seele und Leib in wesentlicher Einheit und dabei doch im wesentlichen Unterschiede sein?

Auch die wissenschaftliche Erkenntniß des Menschen legt sich dem in ihm enthaltenen Gegensatz von Leib und Seele an, indem sie in zwei besondere Wissenschaften zerfällt, in die Physiologie und Psychologie. Die erste handelt vom leiblichen Menschen, die zweite vom geistigen.

In wie weit die Physiologie und Psychologie ihre Aufgabe lösen können ohne direkte Beziehung auf einander, ist schließlich abhängig von dem Verhältniß zwischen Leib und Seele, über welches diese Wissenschaften selbst entscheiden sollen. Jedenfalls liegt in der Trennung derselben die Gefahr einer einseitigen Betrachtung und ebenso einseitiger Resultate.

Besonders in der neueren Zeit hat man auf eine engere Verbindung zwischen Physiologie und Psychologie gedrungen, ja man hat geradezu gefordert, daß die Psychologie als ein Theil der Naturwissenschaft behandelt werden müsse.

Die Psychologie — behauptet man — ist darum noch zu keinen sichern Resultaten gelangt, weil sie bisher vorzugsweise von Philosophen bearbeitet wurde, welche sich um das leibliche Leben des Menschen wenig gekümmert, ja welche das Wesen der Seele

aus allgemeinen metaphysischen Principien abzuleiten gesucht, anstatt dasselbe aus der Beobachtung der Erscheinungen zu finden. Eben diese Unsicherheit in unserer Erkenntniß der Seele soll aufhören, wenn die Naturwissenschaft sich der Sache annimmt, und die Psychologie als eine ihr angehörige Disciplin nach derselben Methode behandelt, welche sich in den anderen Sphären so glänzend bewährt hat.

Ohne Weiteres scheint es eine seltsame Sache, die Erkenntniß der *Seele* und des *Geistes* als einen Theil der Wissenschaft zu betrachten, welche nicht den Geist, sondern die *Natur* zu ihrem Gegenstande hat.

Soll denn in der Unterordnung der Psychologie unter die Naturwissenschaften der Sinn liegen, die ganze Wirklichkeit sei nur Natur, und Seele und Geist nur Eigenschaften, oder besondere Kräfte von bestimmten Erscheinungen oder Gestalten derselben?

Selbst wenn dies der Fall wäre, haben wir dann noch ein Recht dazu, die Natur, welche die geistigen Erscheinungen producirt, noch mit dem Namen: Natur zu bezeichnen? Die Psychologie wird doch immer von den geistigen Erscheinungen handeln müssen, auch wenn wir sie nur als eine Disciplin der Naturwissenschaften betrachten; der Gegenstand also, welchen sie zu erkennen sucht, wird dadurch noch kein anderer. Vor Allem aber entsteht das Bedenken: soll wirklich die naturwissenschaftliche Behandlung der Psychologie den oben hervorgehobenen Sinn haben, so scheint damit bereits eine Entscheidung über das Wesen der Seele gegeben zu sein. Nimmermehr aber werden wir es uns gefallen lassen, daß schon *vor* der Wissenschaft über das Wesen der Seele entschieden werde. Gerade die empirische Naturwissenschaft, welche mit Recht die unbefangene Beobachtung für die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntniß ansieht, sollte am weitesten davon entfernt sein, über die Bedeutung der geistigen Erscheinungen von vorn herein abzusprechen.

Bisweilen liegt aber in der verlangten Unterordnung der Psychologie unter die Naturwissenschaft nur der Sinn, daß damit die Einführung der naturwissenschaftlichen *Methode* in die Psychologie gefordert wird. Von der Beobachtung und Erfahrung soll ausgegangen werden, aus dieser sind zunächst die Gesetze des geistigen Lebens zu finden, und erst auf der Basis solcher empirischen Untersuchungen darf man eine Theorie der Seele aufstellen. Diese

Forderung ist allerdings im vollkommenen Recht; allein man verräth eine sehr geringe Kenntniß der Geschichte der Psychologie, wenn man meint, man habe bis heutigen Tags jene empirische Methode in der Psychologie nicht angewandt. Nicht nur diejenigen haben es gethan, welche in ihrer wissenschaftlichen Erkenntniß bis zur Bestimmtheit einer philosophischen Anschauung fortgegangen, sondern man hat es auch vielfach versucht, bei rein empirischen Untersuchungen stehen zu bleiben. Daher hat denn auch die Behauptung, daß bisher die Psychologie nur von Philosophen behandelt sei, nur einen Sinn, wenn man Jeden, welcher sich mit wissenschaftlichem Interesse mit psychischen Erscheinungen beschäftigt, schon einen Philosophen nennt.

Um die Psychologie als Naturwissenschaft darzustellen, hat man ferner seine Ansicht von der Seele *als Hypothese zur Erklärung der psychischen Erscheinungen* eingeführt, ohne dadurch übrigens auf metaphysische Untersuchungen über das Wesen der Seele zu resigniren. Im Allgemeinen wäre gegen diesen Ausdruck der Bescheidenheit nichts einzuwenden. Wer die Neigung hat, mag immerhin seine ganze philosophische Weltanschauung als Hypothese bezeichnen. Welcher Nutzen aber daraus für die Psychologie erwachsen soll, ist nicht einzusehen, zumal wenn diese durch diese Form der Behandlung sich nicht abhalten läßt, alle die Untersuchungen anzustellen und auf solche sich zu stützen, welche man als metaphysische anzusehen pflegt. Zur Naturwissenschaft wird die Psychologie dadurch sicherlich nicht.

Daß ohne Erfahrung und Beobachtung der Seelenerscheinungen das Wesen der Seele nicht erkannt werden könne, ist im Grunde eine Trivialität. Nur darüber, wie diese Beobachtungen zu verarbeiten, was zu ihnen noch hinzukommen muß, um sie zu einem wirklichen Erkennen der Seele zu erheben, entstehen Schwierigkeiten, welche freilich denen entgehen, welche nur den zu erkennenden Gegenstand im Auge haben, ohne über das Erkennen selbst nachzudenken. Wir haben im Verlauf unserer psychologischen Betrachtungen speciell auf diese Schwierigkeiten einzugehen.

Zunächst ist es von Wichtigkeit, daß wir uns über die eigenthümliche Wendung klar werden, welche diese ganze empirische Seite der Untersuchung annimmt, indem sie sich auf die psychischen Erscheinungen richtet.

Die unmittelbare, direkteste Kenntniß der psychischen Processe erhalten wir durch die Beobachtung unserer selbst. Diese Beobachtung allein vermag denn auch die Seelenzustände als solche, in ihrer eigenthümlichen innern Gestalt zu verfolgen. Mögen immerhin meine Empfindungen, Vorstellungen, Affecte u. s. w. auch äußerlich, an meinem Leibe zur Erscheinung kommen; als Zustände der Seele entziehen sie sich jeder äußeren, sinnlichen Wahrnehmung. Ich habe es aber — wenigstens theilweise — in meiner Gewalt, auf die verschiedenen psychischen Processe, wie sie in meiner Innerlichkeit selbst vorgehen, meine Aufmerksamkeit zu richten. Ich kann während des Schmerzes über den Schmerz selbst reflectiren, ihn mit anderen Empfindungen vergleichen, und dies vermag ich offenbar nur dadurch, daß ich die Seelenzustände, auch wenn sie vorüber sind, in meiner Erinnerung zurückbehalte. Die Basis dieser Selbstbeobachtung ist das Selbstbewußtsein: ich unterscheide mich von mir selbst, mache mich selbst in meinen verschiedenen Zuständen zum Gegenstande.

Natürlich kann ich diese Selbstbeobachtung auch weiter auf die äußere Erscheinung meiner innerlichen Zustände ausdehnen. Ich kann beobachten, wie die psychischen Processe in meinem Leibe sich darstellen, wie der Schmerz, die Freude sich äußert, durch welche äußere Einflüsse sie entstehen u. s. w. Mein ganzes inneres Leben steht zu den äußeren Verhältnissen in der allseitigen Beziehung. Eben auf diese Verhältnisse kann ich eingehen und mir die Frage stellen, welche Bedeutung sie gehabt für die Entwickelung meines geistigen Wesens, für die Bildung meines Charakters, meiner ganzen Weltanschauung.

Das Unzureichende, Einseitige dieser ersten Form psychologischer Beobachtungen liegt sogleich darin, daß dieselben sich immer nur auf meine besondere Individualität beziehen. Allerdings werde ich die Meinung hegen, daß es in andern geistigen Individuen ähnlich zugeht als in mir, daß also die Gesetze, welche ich mir aus der Beobachtung meiner eignen psychischen Thätigkeit abstrahirt habe, auch für Andere ihre Geltung haben werden. Würden wir aber nicht, wollen wir uns hiermit begnügen, ähnlich verfahren, als wenn ein Zoologe eine Thierspecies nur aus der Beobachtung eines einzelnen Individuums charakterisirte? Um zu wirklich allgemeinen psychologischen Gesetzen zu gelangen, müssen wir unsere

Beobachtungen nothwendig über unsere besondere Individualität hinaus erweitern. Am einfachsten thun wir dies, indem wir die Erfahrungen, die Andere an sich selbst gemacht haben, mit den unserigen vergleichen.

Allein auch in dieser Erweiterung behält diese ganze Form psychologischer Beobachtung doch immer eine eigenthümliche Beschränktheit. Es sind nämlich hier die beiden Glieder — der beobachtete Gegenstand und das beobachtende Subject — in uns selbst fallende psychische Processe. Wir empfinden und reflectiren zugleich über die Empfindung. Sollte diese Reflexion wirklich im Stande sein, dem Zustande der Seele nur zuzusehen, ohne irgend Etwas daran zu verändern? Wenn wir z. B. einen Affect in seinem Verlaufe aufmerksam verfolgen, wird derselbe nicht eben durch diese Reflexion nach irgend einer Seite hin alterirt? Offenbar liegt hierin für psychologische Beobachtungen eine sehr wesentliche Schwierigkeit. Wenn wir das Licht durch ein Glasprisma fallen lassen, um die Brechung und Farbenzerstreuung zu beobachten, so ist dies eine Erscheinung, welche ganz außer uns verläuft, und an der wir durch unsere Beobachtung durchaus nichts verändern. Allerdings ist auch bei dieser Beobachtung der erste, unmittelbarste Gegenstand unsere eigene Empfindung des Lichts, der Farbe u. s. w.; allein der Naturforscher läßt die Frage: wie wir dazu kommen, diese unsere innere Affection auf äußere Gegenstände zu beziehen, einstweilen bei Seite liegen; er stellt sich sogleich auf den Standpunkt des wahrnehmenden Bewußtseins und sucht die constanten Formen und wesentlichen Bedingungen, unter welchen die äußere, sichtbare, objective Welt sich uns darstellt. Für die psychologische Beobachtung, von der wir jetzt reden, nimmt die beobachtete Erscheinung nie diese äußere, schlechthin gegenständliche Gestalt an. Die Resultate, die wir erhalten, sind sonach immer zweideutiger Natur; wir wissen nicht, in wie weit unsere Reflexion durch ihren Einfluß die Reinheit der beobachteten Erscheinung gestört hat.

Diese Schwierigkeit dehnt sich aber noch weiter aus. Viele Zustände der Seele können wir gar nicht an uns selbst beobachten, weil sie die bewußte Reflexion — die Basis der Beobachtung — schlechthin aufheben. Schon wenn ein Schmerz, ein Affect einen sehr hohen Grad erreicht hat, denken wir, auch wenn wir es uns noch so ernstlich vorgenommen, an keine Beobachtung mehr. Dem

ganzen Entschluß, unsere Seelenzustände mit Aufmerksamkeit zu verfolgen, um sie wissenschaftlich zu erkennen, geht eine Stufe des Geistes voraus, auf welcher uns alles Reflectiren über uns selbst etwas durchaus Fremdes war. Den Säugling können wir mit keiner Gewalt zum Reflectiren über sich selbst bringen. Das ganze Kindesalter verläuft in dieser reflexionslosen Unbefangenheit, die nur durch einzelne prägnante Erfahrungen momentan unterbrochen wird. Diese sind es denn auch vorzugsweise, an die wir uns zu erinnern vermögen, wenn später der Wunsch und die Fertigkeit der reflectirenden Beobachtung entsteht. Schon Mancher hat es versucht, den Moment des Einschlafens an sich selbst zu beobachten. Die nächste Folge davon ist, daß man schwer einschläft. Erfolgt aber der Schlaf doch, so ist der Übergang in ihn eben das Aufhören der bewußten Aufmerksamkeit. Von dem ruhigen, tiefen Schlaf haben wir keine Erinnerung; nur der Träume, wenigstens einiger, erinnern wir uns. Allein auch diese Erinnerung ist meist eine sehr unbestimmte, nebelhafte; auch zeigen eine Menge von Erscheinungen, daß in der Seele des Schlafenden oft vielerlei vorgeht, wovon keine Spur in der bewußten Erinnerung zurückbleibt. An den Traum und Schlaf lehnen sich nun weiter verschiedene Zustände an, in welchen das Bewußtsein entweder ganz unterdrückt ist, oder doch so geschwächt und deprimirt, daß von einer Selbstbeobachtung keine Rede mehr sein kann.

Allen diesen Erscheinungen gegenüber müssen wir nothwendig darauf denken, der psychologischen Beobachtung noch eine andere Gestalt zu geben. Sie darf nicht bloß Beobachtung unserer eignen innern Seelenzustände sein, sondern muß dazu fortgehen, die psychologischen Processe an Anderen zu beobachten. Die Seelenzustände Anderer treten uns aber nicht als solche, nicht in ihrer psychischen Gestalt gegenüber; nicht sie selbst, sondern nur ihre äußere Erscheinung können wir beobachten. Auch hat offenbar diese zweite Weise der psychologischen Beobachtung an der Beobachtung unserer selbst ihre nothwendige Voraussetzung. Ohne eigne innere Erfahrung würden wir von den verschiedenen Seelenzuständen gar keine Vorstellung haben. Eben so wenig würden wir im Stande sein, die äußere Erscheinung dieser Seelenzustände an anderen Individuen zu deuten, wenn wir nicht an uns selbst diese Erscheinung beobachtet hätten. Selbst die psychischen Zustände, welche durch ihre eigenthümliche

Natur aus der Sphäre unserer Selbstbeobachtung herausfallen, müssen wir wenigstens in ihren Anfängen oder durch analoge Erscheinungen in uns selbst erfahren haben; sonst würden sie, wenn sie uns an anderen Individuen äußerlich entgegentreten, ein durchaus fremder, unerkennbarer, räthselhafter Gegenstand sein, dem wir nimmermehr eine psychische Bedeutung abzugewinnen vermöchten.

Was diese zweite Form der psychologischen Beobachtung vor der ersten voraus hat, haben wir schon angedeutet. Sie geht hinaus über unsere besondere Individualität und erstreckt sich auch auf solche psychische Zustände, bei denen eine Selbstbeobachtung unmöglich ist.

Außerdem greift sie auch nicht irretirend in die psychischen Processe ein. Diese treten uns vielmehr ebenso äußerlich gegenüber, wie die Gestalten der Natur. Unsere Beobachtung ändert nichts an dem Schmerz, an der Gemüthsbewegung, an der Leidenschaft des andern Individuums. Wir bleiben kalt dabei, sind nur die unbefangenen, aufmerksamen Beobachter. Von der andern Seite ist es nun aber nicht zu übersehen, daß die Beobachtungen an andern Individuen von mehr oder weniger zweideutiger Natur bleiben. Wir wenden uns in ihnen nicht direct an die psychischen Processe selbst, sondern an ihre äußere Erscheinung. Kommt denn nun aber wirklich Alles was in der Seele des Menschen vorgeht, äußerlich zur Erscheinung, tritt es an die für uns wahrnehmbare Oberfläche desselben heraus, und ist diese Erscheinung eine so vollständige, daß sie alle einzelnen Wendungen, die ein psychischer Proceß annehmen kann, alle feinen Nuancen und Modificationen, alle Grade seiner Intensität, adäquat ausdrückt? Und wäre dies der Fall — gestaltet sich diese Erscheinung der Seelenthätigkeit bei den verschiedenen Individuen nicht so verschieden, daß die Deutung derselben immer eine höchst unsichere bleibt, auch wenn wir im Allgemeinen das richtige Verständniß ihrer Symbolik gewonnen hätten? Wir wollen nicht so ohne Weiteres darüber entscheiden, wie weit man es in diesem Verständniß der äußeren Seelenerscheinungen noch bringen kann, die Sicherheit der Selbstbeobachtung wird diese Beobachtungsweise nie erreichen. Wie schwierig ist es schon zu entscheiden, ob ein Mensch unter bestimmten Verhältnissen überhaupt empfindet oder nicht. Wenn ein Schlafender sich bewegt, redet, umherwandelt, sich theilweise vollkommen so benimmt wie ein Wachender —

wir wissen nicht mit Bestimmtheit zu sagen, wie weit diese seine äußere Erscheinung von einer psychischen Thätigkeit begleitet wird. Beobachten wir ein Kind, um dessen allmälige psychische Entwickelung uns klar zu machen, so bricht in einzelnen Erscheinungen auf das Prägnanteste und Unverkennbarste eine bestimmte psychische Thätigkeit hervor; dann aber verbirgt sich diese auch wieder und die aufmerksamste Beobachtung vermag nicht zu entdecken, was im Innern des Kindes vorgeht. Wie zweideutig sind die Thaten des Menschen, selbst die Thaten, über deren Werth nach den geltenden sittlichen Gesetzen nicht weiter gezweifelt wird. Die innern Kämpfe, welche einer verbrecherischen That vorausgehen, die Motive und mannigfachen Vorstellungen, welche das handelnde Subject in Bewegung setzen, der Grad der leidenschaftlichen Erregung u. s. w., d. h. der innere geistige Mensch bleibt uns selbst dann, wenn wir das Leben des Handelnden mit Aufmerksamkeit verfolgt haben, in den meisten Fällen nach sehr wesentlichen Momenten ein nicht zu durchdringendes Geheimniß.

In der empirischen Methode ist das Experiment von wesentlicher Wichtigkeit. Hat es auch in der Erkenntniß der Seele seine Anwendung? Ohne Zweifel, wenn auch hier die Eigenthümlichkeit des Gegenstandes ihm eine eigenthümliche Beschränkung auflegt.

Wir werden gar nicht anstehen, mannigfache Experimente mit uns vorzunehmen, um z. B. die wesentlichen Bedingungen unserer Sinnesthätigkeit kennen zu lernen. Natürlich werden wir uns aber vor gefährlichen Verletzungen hüten. Es wird uns nicht einfallen, uns selbst die Augen auszustechen, um zu erfahren, wie einem Blinden zu Muthe ist. Ebenso wenig werden wir uns bemühen, eine Leidenschaft uns anzueignen, oder werden ein Verbrechen begehen, um die geistigen Zustände und innern Kämpfe, in welche das Böse den Menschen verwickelt, kennen zu lernen. Wollen wir mit Andern experimentiren, so dürfen wir nicht vergessen, daß das Individuum, mit welchem experimentirt wird, als solches einen selbstständigen Werth hat; es darf den Experimenten nicht geopfert werden. Schon wenn der Physiologe mit den Thieren experimentirt, fordern wir mit Recht, daß er sie so human wie möglich behandelt. Mit dem Menschen zu experimentiren, ohne Rücksicht auf dessen leibliches und geistiges Wohl, widerspricht unmittelbar der Achtung, welche wir vor der Person des Menschen haben sollen. Eben in

dieser persönlichen Natur des Menschen liegt auch noch eine andre Schwierigkeit für das psychologische Experiment. Der Mensch tritt — wenigstens in bestimmten Fällen — dem Experimente mit seinem bewußten Willen gegenüber. Er vermag den Experimentirenden absichtlich zu täuschen. Wenn die somnambulen Erscheinungen noch immer — auch was das Thatsächliche betrifft — eine sehr unsichere Region sind, so hat dies seinen Grund in beiden hervorgehobenen Momenten. Man scheut sich zu experimentiren, weil man fürchtet, den Kranken in noch schwerere leibliche und psychische Leiden zu verwickeln, und wo man zum Experimentiren geschritten, ist man nicht selten absichtlich betrogen. Der Physiker braucht in seinen Experimenten keines von beiden zu fürchten.

Vor Allem bei der Frage nach den leiblichen Bedingungen der psychischen Thätigkeit, treten psychologische und physiologische Beobachtung zusammen. Bei dieser Combination entsteht die eigenthümliche Schwierigkeit, daß jene Bedingungen überwiegend sich nicht unmittelbar, sondern erst durch mehr oder weniger verletzende Eingriffe in den Organismus der Beobachtung darbieten; ja oft ist der Beobachter an den entseelten Leib gewiesen. Besonders in Bezug auf die Sinnesthätigkeit hat die Physiologie mannigfache Thatsachen gefunden, welche für die psychologische Untersuchung von entschiedener Wichtigkeit sind. Über das Verhältniß der verschiedenen psychischen Processe aber zu dem Organ, welches ohne Zweifel bei den geistigen Vorgängen die wichtigste Rolle spielt, nämlich zu dem Gehirn, sind die Resultate der physiologischen Beobachtungen noch so aphoristisch und unsicher, daß sie für die wissenschaftliche Erkenntniß des Geistes nur von sehr untergeordnetem Werthe sein können.

Es ist dieser Punkt von besonderer Wichtigkeit, wenn man verlangt, es solle sich die Psychologie vorzugsweise an die Resultate der empirischen Physiologie anlegen und auf diese stützen. Die Psychologie wäre sehr übel berathen, wenn sie nur von der empirischen Physiologie ihre Nahrung empfinge, wenn sie ihre Untersuchungen so lange vertagen sollte, bis die Beziehung der psychischen Thätigkeit zum Gehirn im Einzelnen ins Reine gebracht wäre. Daß die Kenntniß dieser Beziehung für die Psychologie zuletzt unentbehrlich ist, kann ja gar nicht zweifelhaft sein; allein nur zu oft giebt man den Thatsachen, welche die Beobachtung nach dieser Seite

hin im Verlaufe der Zeit vielleicht noch finden kann, einen Werth und eine Bedeutung, welche ihnen durchaus nicht zukommt. Alle diese Thatsachen sind nämlich immer nur ein Material für die Wissenschaft, durchaus nicht die wissenschaftliche Erkenntniß der geistigen Erscheinungen selbst. Wir sind in einer argen Täuschung begriffen, wenn wir meinen, die Resultate der empirischen Physiologie könnten je über das Wesen der Seele einen direkten, einen so unzweifelhaften Aufschluß geben, als sie selbst von unzweifelhafter, thatsächlicher Richtigkeit sein mögen. Sie bleiben vielmehr immer der verschiedenen Fassung und Deutung unterworfen, sind Aufgaben, welche die Wissenschaft zu lösen hat, entscheiden aber als solche nie über die principiellen Fragen der Psychologie.

Nicht wenige empirische Physiologen bewegen sich gegenwärtig in dieser Illusion, durch Beobachtungen direkt über das Wesen der Seele entscheiden zu können, indem sie in unklarer Weise Thatsache und Theorie mit einander vermischen, es sich nicht zum Bewußtsein bringen, mit welchen Voraussetzungen sie an die Beobachtung herantreten. Sie meinen, mit reinen Thatsachen zu thun zu haben und geben statt dessen eine Theorie, eine hypothetische Erklärung der Thatsachen. Mit je größerer Prätension gegenwärtig eben in dieser Täuschung die sogenannte exacte Naturwissenschaft, exacte Physiologie auftritt, desto mehr muß sich die Psychologie dagegen wehren, daß ihr nicht statt unzweifelhafter Thatsachen einseitige Theorien aufgedrungen werden. Die Naturwissenschaft kann sich eines exacten Wissens rühmen, wenn sie sich damit begnügt, aus der Beobachtung der Erscheinungen die Gesetze derselben zu finden, und die quantitativen Verhältnisse, welche unmittelbar in diesen gefundenen Gesetzen enthalten sind, mathematisch zu formuliren.*) Natürlich steht es Jedem frei, mit diesem exacten Wissen sich zu begnügen, damit resignirt er aber auch nothwendig auf die Beantwortung aller der Fragen, mit welchen sich von jeher die Philosophie beschäftigt hat. Wir werden später die jetzt herrschende physikalische Theorie vom Organismus kennen lernen. Eben diese Theorie bezeichnet sich wohl als ein exactes Wissen und nimmt damit eine Sicherheit in Anspruch, die ihr nicht im Entferntesten zukommt.

*) Siehe Leib und Seele. Zur Aufklärung über „Köhlerglauben und Wissenschaft." 3. Ausg. S. 235 ff.

Schließt sich die Psychologie dieser physiologischen Hypothese an, so ist sie in ihrer Auffassung der psychischen Erscheinungen von vorn herein auf die Wahl gleich einseitiger, in sich selbst widersprechender Ansichten angewiesen.

Schon in der Sphäre der Beobachtung sind die Erscheinungen des lebendigen Leibes nicht schlechthin zu trennen von den psychischen Erscheinungen und umgekehrt. Diese Combination der physiologischen und psychologischen Beobachtung giebt aber nur ein der Physiologie und Psychologie gleich nothwendiges Material, durch welches weder über das Wesen des Leibes noch der Seele entschieden ist. Sobald jedoch die Physiologie dazu fortgeht, das allgemeine Wesen des Organismus zu bestimmen, so ist es eine arge Kurzsichtigkeit, wenn sie meint, sie lasse der Psychologie in der Erkenntniß der Seele freie Hand. Und ebenso kann die Psychologie nicht über das Wesen der Seele entscheiden, ohne mit dieser Entscheidung auch das Wesen des Organismus zu berühren. Die gegenwärtig so oft ausgesprochene Forderung, daß sich Physiologie und Psychologie mit einander verbinden müssen, hat meist nicht diesen principiellen Zusammenhang dieser beiden Wissenschaften im Auge. Die empirische Physiologie ist nur zu schnell damit fertig, eine allgemeine Theorie über das Wesen des Lebens aufzustellen, ohne sich groß um die psychologischen Consequenzen zu kümmern. Die psychischen Erscheinungen sind ihr von so geringem selbstständigen Werth, daß sie meint, daß diese sich ihren Befehlen wohl fügen müßten. In denselben Fehler verfällt die Psychologie, wenn sie über das Wesen der Seele speculirt, ohne sich die physiologischen Consequenzen ihrer Theorie klar zu machen. Die Schwierigkeiten, welche hieraus für die Psychologie erwachsen, sind nicht zu umgehen. Eine Erkenntniß der Seele, welche von der Erkenntniß des Organismus abstrahirt, ist in sich selbst abstract, unklar, phantastisch.

---

2. Dualismus und Materialismus.

Wir heben aus der Geschichte der Psychologie zunächst zwei Ansichten über das Wesen der Seele und deren Verhältniß zum Leibe hervor, welche vor Allem geeignet sind, in unsre psychologi-

schen Untersuchungen einzuführen. Sie sind beide gleich einseitig und stellen in der einfachsten Gestalt den Gegensatz dar, auf dessen Überwindung es uns vorzugsweise ankommen wird. Wir können die erste als Dualismus, auch als abstracten Idealismus, die zweite als Materialismus bezeichnen.

Die dualistische Ansicht finden wir in ihrer einfachsten, prägnantesten Form im Anfange der neuern Philosophie, nämlich bei Cartesius. Geist und Natur einander entgegen zu setzen, ist uns eine sehr geläufige Vorstellung. Cartesius giebt dieser Vorstellung eine philosophische Bestimmtheit. Wie wir in unserem Selbstbewußtsein unsere geistige Innerlichkeit nicht bloß von der äußern Welt, sondern auch von unserer eignen Leiblichkeit unterscheiden, so findet Cartesius eben in diesem Akt, in dieser Selbstgewißheit, welche sich aller körperlicher Erscheinung entgegen setzt, von dieser abstrahirt, diese als ein Sein betrachtet, welches nicht zu unserm Sein nothwendig gehört, das Wesen des menschlichen Geistes ausgedrückt. Es zeigt sich nach der Ansicht des Cartesius in diesem Akt, daß der Geist mit der äußern, sinnlichen Welt nicht innerlich zusammenhängt, daß er mit dieser zusammen nicht ein und dasselbe Wesen ausmacht, sondern ein besonderes, ein selbstständiges Wesen für sich ist. Unmittelbar durch diese Selbstständigkeit des Geistes wird aber auch die äußere sinnliche Welt zu einer selbstständigen, sie ist ebenfalls ein besonderes, für sich bestehendes Wesen, und wollen wir diesen wesentlichen Unterschied durchführen, so müssen wir der sinnlichen Welt alle die Eigenschaften absprechen, welche der Geist besitzt, müssen sie so fassen, daß sie ihrer ganzen Natur nach nichts Anderes ist, also eben der radicale Gegensatz zum Geiste. Wenn wir von der körperlichen Welt nur sagen wollten, daß sie nicht ihrer selbst gewiß sei, so würde mit diesem negativen Prädikate sehr wenig gewonnen sein. In der Selbstgewißheit liegt aber vor Allem eine innere Thätigkeit. Keiner kann durch einen Andern seiner selbst gewiß, seiner selbst bewußt sein; wer es ist, ist es nur durch sich selbst, durch seine eigne Thätigkeit. Die körperliche Welt setzen wir daher dem Geiste entgegen, wenn wir ihr alle Thätigkeit, alle Kraft absprechen. Die wesentliche Eigenschaft der körperlichen Welt, d. h. diejenige, welche ihren Begriff ausdrückt, ihr Wesen constituirt, ist daher nach Cartesius nur die räumliche Ausdehnung. Der Körper, die Materie ist das räumlich Ausgedehnte; weiter ist im Wesen der Ma-

terie nichts enthalten. Die räumliche Ausdehnung ist der positive Ausdruck für diese vollkommene Geistlosigkeit, Unthätigkeit, Kraftlosigkeit. Der Materie ursprüngliche Kräfte beilegen, gleichviel welcher Art sie sein mögen, würde sie nicht mehr als das dem Geiste schlechthin Entgegengesetzte erscheinen lassen, würde sie dem Geiste näher bringen, etwas Geistiges oder wenigstens dem Geiste Analoges in ihr gelten lassen. Das räumlich Ausgedehnte können wir uns nun aber in Theile getrennt denken, die sich durch Größe und Gestalt von einander unterscheiden, und diese verschiedenen Körper können ihre Lage gegen einander wechseln, sich also in verschiedener Richtung und in verschiedener Geschwindigkeit bewegen. Vor Allem werden wir aber, wollen wir dem Principe nicht untreu werden, festhalten müssen, daß jeder Körper nur durch den Stoß in Bewegung gesetzt werden kann, und daß er ebenso auch nur durch den Stoß wieder zur Ruhe kommt oder die Richtung seiner Bewegung ändert; durch den Stoß allein, also nur von außen, erhält der Körper eine Kraft; der sich bewegende Körper setzt andere in Bewegung, bringt eine Veränderung hervor, wirkt, ist thätig, allein diese Kraft bleibt ihm äußerlich, ohne irgendwie seine innerliche Natur zu berühren.

Dem Anscheine nach hat die körperliche Welt noch ganz andere Processe und Unterschiede in sich, als welche Cartesius in ihr anerkennt. Dieses ist ihm aber nur Schein, welcher in unserer sinnlichen Wahrnehmung liegt, und sogleich verschwindet, wenn wir die Naturerscheinungen mit unserem Denken erfassen. Ganz ähnlich wie eine Richtung der neuesten Physik, so behauptet auch Cartesius: so mannigfach und specifisch verschieden auch die Processe der Natur zu sein scheinen, so mannigfach auch die Kräfte, welche diese Processe und Gestalten der körperlichen Welt hervor bringen, im Grunde existirt doch nichts weiter als Materie und Bewegung; wissenschaftlich erkannt ist die Natur erst dann, wenn wir den ganzen Reichthum ihrer Erscheinungen in mechanische Processe aufgelöst haben.

Auf die verwickelten physikalischen Hypothesen des Cartesius näher einzugehen, liegt außer unserm Interesse. Wir heben sogleich die Consequenz der Cartesischen Principien hervor, welche für die Psychologie von besonderer Wichtigkeit ist. Auch den menschlichen Organismus muß Cartesius auf rein mechanische Processe zurück-

führen, d. h. er kann ihn nur betrachten als einen Complex von verschieden gestalteten materiellen Theilen, die durch den Stoß in Bewegung gesetzt und eben nur durch diese in einander greifende Bewegung zusammen gehalten werden. Der Organismus ist ihm also kurzweg eine Maschine, allerdings eine Maschine von sehr künstlicher, verwickelter Art, allein nicht wesentlich von den Maschinen unterschieden, welche der Mensch zusammensetzt. Schon von einer Uhr, wie sie der Mensch gebaut hat, sagen wir, daß sie sich selbst bewegt, und doch beruht diese Selbstbewegung nur in mechanischen Gesetzen. Ähnlich mögen wir auch dem menschlichen Organismus die Selbstbewegung zugestehen; er ist ein Automat, welchen Gott gebauet hat; eigenthümliche, von der Mechanik specifisch verschiedene Lebenskräfte besitzt er nicht. Wenn der Organismus stirbt, so geht es ihm wie einer Uhr, deren Räderwerk schadhaft geworden. Daß eine solche, wenn auch noch so künstliche Maschine keine geistigen Functionen ausüben kann, versteht sich von selbst. Wenn also das menschliche Individuum thatsächlich denkt, will, seiner selbst bewußt ist, so kann dies seinen Grund nur darin haben, daß in ihm mit dem Körper noch ein anderes Wesen, eine andere Substanz verbunden ist, und diese nennen wir Seele, Geist. Die wesentliche Eigenschaft des Geistes ist das Denken, das Selbstbewußtsein, wie die räumliche Ausdehnung die wesentliche Eigenschaft der Materie.

Achten wir besonders darauf, daß nach Cartesius die Seele nicht bloß ein besonderes Wesen ist, sondern zugleich schlechthin und ihrer ganzen Natur nach vom Körper verschieden. Cartesius bezeichnet diesen Unterschied als einen *substanziellen*. Seele und Leib sind verschiedene Substanzen, d. h. sie haben ihrem Wesen und Begriffe nach keine Eigenschaft mit einander gemein. Ich kann dem menschlichen Leib noch andere Momente zugestehen als es Cartesius thut, z. B. eine innere Lebenskraft, ohne damit zu leugnen, daß die Seele eine besondere Substanz sei. Cartesius geht weiter. Er macht den Leib zu einer bloßen Maschine, er kennt also zwischen dieser und der Seele keine Zwischenstufen. Darum kommt ihm auch gar nicht der Gedanke, ob etwa die organische Kraft auch die psychischen Thätigkeiten ausüben könnte. Der Organismus ist eben als solcher durch und durch geistlos; der radicale Gegensatz zum Geiste ist seine wesentliche Natur. Cartesius kennt auch keine andere immaterielle Substanz, als nur den denkenden, seiner selbstbewußten

Geist. Die Thiere, welche nicht denkende Wesen sind, erklärt daher Cartesius für bloße Maschinen. Ihre Beseeltheit, Empfindungsfähigkeit ist ein bloßer Schein, welcher aus der Ähnlichkeit des thierischen Körpers mit dem menschlichen entsteht und welcher uns veranlaßt, bestimmten körperlichen Erscheinungen psychische Bedeutung unterzulegen. Wenn ein geprügelter Hund heult, so meinen wir, er empfände Schmerz und doch ist dieser Ton der nothwendige Effect eines rein mechanischen Vorgangs. Ebenso wie eine Saite klingt, wenn wir sie anschlagen, so tönt der geschlagene Hund.

Wir haben schon früher gesehen, wie nahe es uns liegt, vor Allem den Unterschied zwischen Seele und Leib zu urgiren. Eben die Thatsache, von welcher Cartesius ausgeht, nämlich das Selbstbewußtsein, die Energie unser innerliches Leben der äußeren Welt und unserer eignen Leiblichkeit entgegen zu setzen, ist es vorzugsweise, welche jenen Unterschied immer wieder als nothwendiges Fundament unsrer psychologischen Anschauung in den Vordergrund treten läßt. Je mehr wir nun aber diesen Unterschied accentuiren und unsrer weitern Betrachtung zu Grunde legen, desto offenbarer wird die Schwierigkeit, die Einheit und Beziehung zwischen Leib und Seele, wie wir diese als eine thatsächliche im menschlichen Individuum doch ebenfalls anerkennen, begreiflich zu machen. Auch in der Cartesischen Philosophie macht sich diese Schwierigkeit und zwar in gesteigerter Weise geltend, da sie den Unterschied zwischen Leib und Seele bis zum substanziellen Gegensatze steigert. Bei Cartesius selbst finden wir jedoch keine scharfe Darstellung dieser Schwierigkeit, und ebenso wenig einen klaren, wissenschaftlich bestimmten Versuch, dieselbe zu lösen. Einerseits spricht es Cartesius ausdrücklich aus, daß das menschliche Individuum eine bloße Zusammensetzung aus Leib und Seele sei. Offenbar ist dies die nothwendige Consequenz. Leib und Seele können als selbstständige Substanzen zu keiner andern Einheit verbunden werden, als zu einer ganz äußerlichen, mechanischen. Beide gehen ihren eignen Weg, ohne durch ihre Natur an einander gebunden zu sein. Welche Gewalt bringt sie aber zusammen und hält sie an einander fest? Da sie durch ihre eigne Natur dies nicht thun, so muß diese Gewalt eine ihnen fremde, äußerliche sein. Eine solche Annahme hat für unsere Anschauung ohne Weiteres etwas Anstößiges. Unsre Individualität erscheint uns — wie schon im Worte liegt — zu

entschieden als ein Untheilbares, Leib und Seele trotz ihres Unterschiedes Umfassendes, als daß wir gerade diese Einheit, unser individuelles Ich als eine äußerliche Macht — also nicht als uns selbst — betrachten könnten. Daher finden wir denn auch bei Cartesius Ausdrücke, welche zu seiner dualistischen Annahme durchaus nicht stimmen. So sagt er, daß der Geist nicht etwa in dem Leib sich befinde wie ein Schiffer in seinem Fahrzeuge, sondern er sei auf das Innigste mit ihm verbunden, gleichsam vermischt, so daß er gewissermaßen Ein Wesen mit ihm ausmache. Gleichsam, gewissermaßen — d. h. eigentlich dürfen wir es nicht sagen, und doch möchten wir es den Thatsachen gegenüber sagen können.

Eine weitere Schwierigkeit entsteht für Cartesius aus der — wie es scheint — unleugbaren Thatsache, daß Seele und Leib sich gegenseitig bedingen und einen unmittelbaren Einfluß auf einander ausüben. Ist ein solcher Einfluß möglich, wenn Seele und Leib in dem entwickelten Sinne selbstständige Substanzen sind? Wie kann der immaterielle, unausgedehnte Geist auf den Körper irgend eine Wirkung ausüben, wenn es einmal feststeht, daß der Körper nur durch den Stoß in Bewegung gesetzt werden kann? Ist denn nicht das den Körper äußerlich Berührende und Treffende nothwendig selbst ein räumliches, ausgedehntes, materielles? Und wie kann andererseits der Leib dem Geist irgend wozu bestimmen, wenn er hier nichts weiter in seiner Gewalt hat, als sich im Raume hin- und her zu bewegen? Ist denn der schlechthin unräumliche Geist im Raume anzutreffen? Wollen wir also nicht wieder zum Worte gleichsam unsere Zuflucht nehmen, so scheint nichts übrig zu bleiben, als den gegenseitigen Einfluß der Seele und des Leibes für eine Unmöglichkeit zu erklären. Auch Cartesius kommt auf diesen Gedanken; allein er hält ihn nicht fest; vielmehr bezeichnet er eine Drüse im Gehirn, die Zirbeldrüse als das Organ, in welchem Seele und Leib unmittelbar auf einander treffen. Allerdings soll die Seele mit dem ganzen Leibe verbunden sein, allein in der Zirbeldrüse hat sie vorzugsweise ihren Sitz, weil diese Drüse das einzige Organ ist, welches in dem Gehirn nicht doppelt vorhanden. Soll die Seele die Dinge nicht doppelt, sondern einfach wahrnehmen, so muß die Wirkung auf sie auch von einem einfachen Organe ausgehen. Eine sehr feine Materie, die von dem Blute sich absondert — Cartesius nennt sie die Lebensgeister — soll in das Gehirn und bis an

die Zirbeldrüse heransteigen, und die Wirkungen, welche unmittelbar nur dies eine Organ treffen, durch ihre mannigfachen Bewegungen in dem ganzen Körper verbreiten.

Es ist das Verdienst der nächsten Schüler des Carteſius, daß sie die Unklarheiten und Schwankungen der Carteſischen Philoſophie sich zum Bewußtsein gebracht und ohne Rückhalt die Schwierigkeiten aufgedeckt, zu welchen der ſubſtanzielle Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie nothwendig führt. Gerade dieſe Frage nach dem Verhältniß zwiſchen Leib und Seele war es, welche in der weitern Entwickelung der Carteſiſchen Ideen das weſentliche Intereſſe ausmachte. Man urgirte, daß es bei dem abſoluten, ſubſtanziellen Unterſchied zwiſchen Leib und Seele ganz unmöglich ſei, daß ſie irgend einen unmittelbaren Einfluß auf einander ausüben könnten. Es ſcheint dieſer Einfluß freilich eine unleugbare Thatſache. Genauer angeſehen, iſt dies jedoch eine Täuſchung. Thatſache iſt es nur, daß beſtimmte Thätigkeiten und Affectionen der Seele von beſtimmten körperlichen Veränderungen begleitet werden oder dieſe jenen unmittelbar nachfolgen, und ebenſo umgekehrt, daß mit beſtimmten körperlichen Erſcheinungen ſich beſtimmte Seelenzuſtände verbinden. Daß aber dieſe Correſpondenz der leiblichen und pſychiſchen Zuſtände von einem directen Einfluß herrührt, welchen Seele und Leib auf einander ausüben, iſt nie und nimmermehr Thatſache der Erfahrung. Wenn ich z. B. den Willen habe, meinen Arm zu bewegen, ſo folgt dieſe Bewegung unmittelbar dem ernſtlichen Entſchluſſe nach; dies iſt ein Factum, welches ich beobachten kann. Gehe ich aber weiter und ſage: mein Wille bewirkt jene Bewegung, ſo ſetze ich Bewegung und Wille in ein Abhängigkeitsverhältniß, welches über jede direkte Beobachtung hinausliegt. Ich gebe ſtatt des Factums eine Erklärung deſſelben. Daß die Bewegung des Armes meinem Entſchluß zeitlich nachfolgt, dies rührt — behaupte ich — eben daher, daß mein Wille unmittelbar die Bewegung hervorbringt. Die Carteſiſche Anſicht von der Seele hat nun die beiden Glieder, um die es ſich hier handelt: die geiſtige Thätigkeit des Willens und die körperliche Bewegung als Zuſtände zweier ſchlechthin verſchiedener Subſtanzen gefaßt. Damit entſteht unabweisbar der Zweifel an der Möglichkeit eines direkten Einfluſſes. Der Wille iſt ein innerlicher Proceß, welcher rein in der Seele entſteht und verläuft, die Bewegung eine Veränderung in der Materie, welche nothwen-

dig ihre bestimmten materiellen Ursachen hat; — wie der eine Proceß in den andern übergeht, den andern hervorrufen kann, ist schlechthin unbegreiflich, ja im Grunde ganz ebenso unmöglich, wie es unmöglich ist, daß ich durch meinen bloßen Willen einen außer mir sich befindenden Körper in Bewegung setze. Greife ich nicht mit meinen Händen zu, d. h. wende ich nicht mechanische Mittel an, so bleibt er ruhig liegen. Ebenso existirt mein eigener Körper nicht in, sondern außer meiner Seele. Mag immerhin meine Seele mit meinem Leibe in anderer Weise in Beziehung stehen, als mit den äußeren Gegenständen, die ich nicht zu meinem Leibe rechne, irgend wie berühren können sich beide schlechthin verschiedene Substanzen doch nicht. Die nähere Beziehung, welche meine Seele zu meinem Leibe hat, kann darin unmöglich bestehen, daß sie sich zu ihm wie ein Körper zu einem anderen verhält, diesen drückt, zieht, stößt und auf diese Weise in Bewegung setzt. Die Cartesianer gingen ganz consequent noch weiter. Sie behaupteten, daß die Seele, ebenso wenig wie sie ihren Leib in Bewegung setzen könne, auch unmöglich eine Vorstellung von den äußern Dingen zu bilden vermöge. Nach der gewöhnlichen Meinung geht diese Vorstellung von der Empfindung aus und diese entsteht durch die Einwirkung der äußern Dinge auf unsre Sinnesorgane, welche sich dann weiter der Seele mittheilt. Die erste Einwirkung ist möglich, die Mittheilung an die Seele aber nicht. Ebenso aber wie die Sinnesempfindungen nicht unmittelbar im Zusammenhange stehen mit den äußern Gegenständen, ebenso wenig die allgemeinen Vorstellungen, welche die Seele aus diesen Empfindungen bildet. Daß unsre Vorstellungen also den Dingen entsprechen, irgend eine Wahrheit haben, zu dieser Behauptung haben wir nicht eher ein Recht, als bis wir zu sagen wissen, wie unsere Empfindungen, Vorstellungen, Ideen entstehen.

Wie lösten nun die Cartesianer diese Schwierigkeiten? d. h. wie erklärten sie, während sie den gegenseitigen Einfluß zwischen Leib und Seele für unmöglich hielten, die thatsächliche Correspondenz zwischen beiden?

Im Allgemeinen verlegten sie den Grund dieser Correspondenz in den göttlichen Willen. Die ganze endliche Wirklichkeit zerfällt in die beiden Glieder des Geistigen und Materiellen. Jede Gestalt, jede Erscheinung gehört nur Einem Gliede an. Eine Beziehung

zwischen beiden kann nur in einem Wesen gesucht werden, welches über diesen Gegensatz alles Endlichen hinaus ist, und eben dies ist Gott, die absolute Substanz. Wie Gott beide Reiche der Wirklichkeit geschaffen, geordnet, in Bewegung gesetzt hat, so vermag er auch in jedem Momente dem Geistigen wie dem Körperlichen eine bestimmte Richtung mitzutheilen. Wenn also im Geiste des Menschen z. B. der Entschluß entsteht, den Körper in Bewegung zu setzen, so ist es der unmittelbare göttliche Einfluß, durch welchen eben diese bestimmte Bewegung zur Wirklichkeit kommt. Und ebenso wenn im Körper z. B. ein Zustand eintritt, bei welchem unsere Seele Schmerz empfindet, so bringt der göttliche Wille — veranlaßt durch diese körperliche Veränderung — in unserem Geiste diesen dem Geiste entsprechenden Proceß hervor.

Einige Cartesianer geben ausdrücklich zu, daß durch den Recurs auf den göttlichen Willen die Beziehung zwischen Leib und Seele im Grunde nicht begreiflicher geworden sei, sondern ein Wunder bleibe nach wie vor. Sie haben ohne Zweifel Recht, wenn wir in dem göttlichen Wesen gar keine innere nothwendige Beziehung zu den Gegensätzen des Geistigen und Materiellen entdecken können. Gott steht über allem Endlichen; hat er dadurch auch die Energie das Endliche zu bestimmen? Was also mit dieser Hypothese geholfen wäre, bestände nur darin, daß wir das Wunder an einen andern Ort verlegt hätten. Auf das Wesen Gottes müssen wir unsere Gedanken richten, wollen wir die Beziehung zwischen Leib und Seele erkennen; daß Gott durch die Allmacht seines Willens Leib und Seele vermittelt, wäre nur ein vorläufiger Ausdruck, dessen bestimmter Sinn erst noch zu enträthseln.

Die Cartesische Ansicht von der Seele in der Gestalt, wie wir sie soeben kennen gelernt haben, ist antiquirt. Wir würden gegenwärtig vergebens nach einem Anhänger derselben suchen. Modificiren wir sie aber in einer bestimmten Weise, mildern wir sie, nehmen ihr ihre Schärfe, so erhalten wir eben die Ansicht, auf welche das Nachdenken, welches einen ersten Schritt in die Psychologie thut, noch immer zuerst hingeführt wird. Daß die Seele ein besonderes Wesen ist, im Unterschiede vom Körper, dies scheinen die bekannten Thatsachen hinlänglich zu constativen. Die Ausdrücke „wesentlich" und „Substanz" bieten sich ebenfalls der gebildeten Vorstellung sehr bald dar. Man dringt also darauf, daß Seele und

Leib wesentlich zu unterscheiden seien, oder sagt auch, daß die Seele als eine besondere Substanz zu fassen. Durch diese Ausdrücke erhält die Ansicht schon den Anfang einer philosophischen Bestimmtheit und zwar geht sie, wenn sie nicht die Cartesische trifft, doch entschieden auf diese los. So sehr man nun aber auch darauf bringt und für so wichtig für die ganze Weltanschauung man es auch hält, den wesentlichen, substanziellen Unterschied zwischen Seele und Leib gelten zu lassen, so leugnet man darum doch noch durchaus nicht den unmittelbaren Einfluß zwischen Seele und Leib. Die Consequenz, welche die Cartesianer zogen — ein solcher Einfluß ist unmöglich — zieht man nicht, und eben dies ist nun der Punkt, wodurch diese dualistische Ansicht im Grunde ihre wissenschaftliche Bedeutung verliert. Wenn man sich die Schwierigkeiten und Consequenzen nicht zum Bewußtsein bringt, welche eine Annahme nothwendig einschließt, so erhebt man sich nicht auf den Boden des wissenschaftlichen Denkens. Natürlich ist es eine leichte Sache, die mannigfachen Erscheinungen einer allgemeinen Ansicht unterzuordnen, wenn diese mit der größten Nachgiebigkeit sich accommodirt und nach Umständen Momente in sich hinein nimmt, welche ganz heterogener Natur sind. Grade diese Nachgiebigkeit, diese Unbestimmtheit, Unklarheit charakterisirt das wissenschaftlich ungebildete Denken.

Auch in dem neuesten Kampfe gegen den Materialismus hat sich dieser halbe, unklare, leichtsinnige Dualismus laut genug vernehmen lassen. Auch sind die Motive bald zu finden, durch welche dieser Dualismus vorzugsweise unterstützt wird. Vor Allem meint man an ihm ein sicheres Fundament für die Freiheit zu besitzen. Hat man dies wirklich? Versetzt man nach der gewöhnlichen Ansicht diese selbstständige Substanz nicht wieder in die mannigfachste Abhängigkeit von ihrem Leibe? Was hilft der Seele ihre besondere Substanzialität, wenn sie trotzdem der fortwährenden Einwirkung des Körpers ausgesetzt, von diesem in ihrem innerlichen Leben bestimmt wird? Und bringt nicht durch diesen unmittelbaren Zusammenhang der Seele mit dem Körper auch die äußere Welt von allen Seiten auf sie ein? Wie viel von freier Selbstbestimmung hierbei der Seele noch übrig bleibt, ist so ohne Weiteres gar nicht zu übersehen. Wir wissen nur, daß sie bei aller Abhängigkeit von außen, doch immer ein Wesen für sich ist, aber möglicher Weise ein so durchaus abhängiges Wesen, daß die Freiheit doch zu einer Täu-

ſchung wird, welche — wie z. B. Spinoza behauptet hat — nur daraus entſteht, daß wir nicht alle die Urſachen uns zum Bewußtſein bringen können, durch welche unſer Wille beſtimmt wird.

Auch für den Glauben an Unſterblichkeit meint man wohl eine ſichere Baſis gewonnen zu haben, wenn man die Seele als eine beſondere Subſtanz vom Körper trennt. Allein auch dies iſt eine Illuſion. Laſſen wir die Seelenſubſtanz geboren werden, ſo dürfen wir auch nicht meinen, daß ſie ſchon durch ihren ſubſtanziellen Unterſchied vom Körper vor dem Sterben geſichert ſei. Auch haben wir kein Recht zu behaupten, daß die Seele ſchon darum, weil ſie ein anderes Weſen iſt als der Leib, auch ohne dieſen beſtehen und nach dem Tode deſſelben fortexiſtiren könne. Was ſie im Leben an den Leib feſſelt — ſo räthſelhaft dieſes Band auch ſein mag — kann auch eine nothwendige und conſtante Bedingung ihres eignen Lebens ſein. Bekanntlich läßt auch der chriſtliche Glauben den Leib in einer vergeiſtigten Geſtalt wieder auferſtehen. Auch iſt es ſehr übereilt, wenn wir die körperloſe Exiſtenz der Seele — die Möglichkeit derſelben zugegeben — ohne Weiteres als eine höhere betrachten, als ihre Exiſtenz mit dem lebendigen Körper zuſammen. Warum kann die Seele nicht verlaſſen vom Körper zu einem ſo dürftigen, ſchattenhaften Daſein herabſinken, daß dies iſolirte Fortleben wenigſtens nicht als Glück angeſehen werden dürfte?

Geben wir nun aber auch die Meinung auf, daß die Überzeugung von unſerer Freiheit und der Glaube an Unſterblichkeit durch die Annahme einer beſondern Seelenſubſtanz gegen alle Zweifel geſchützt ſei, wir werden darum von dieſer Annahme doch nicht ablaſſen. Wir werden vielmehr vor Allem fragen: Giebt es denn irgend eine Thatſache, welche mit dieſer Annahme in Widerſpruch tritt? Sind alſo die Gegner dieſer dualiſtiſchen Anſicht im Stande, ſie auf dem Wege der Erfahrung zu widerlegen?

Entſchieden wäre dies ein vergebliches Bemühen. Was ich empiriſch leiſten kann, iſt höchſtens nur dies, daß ich für jeden Zuſtand der Seele, für alle Thätigkeitsweiſen derſelben einen correſpondirenden Zuſtand des Körpers aufzufinden ſuche. Angenommen auch, dies wäre vollſtändig gelungen; ich wüßte die Veränderung genau anzugeben, welche im Gehirne vor ſich geht, wenn die Seele denkt, will, ja wenn ſie etwas Beſtimmtes vorſtellt, einen beſtimmten Entſchluß faßt — die Behauptung, daß eben dieſer Ge-

hirnzustand die psychische Thätigkeit allein hervorbringe, ohne daß dieser von einem besondern Wesen getragen würde, wäre immer mehr als was unmittelbar in der Thatsache liegt. Auch die Cartesianer würden an der Nachweisung, daß es für alle Zustände der Seele entsprechende Zustände des Leibes giebt, durchaus keinen Anstoß nehmen. Ja, sie werden eine solche absolute Correspondenz der Seele und des Leibes von ihren Principien aus von vornherein vermuthen, wenn auch nicht gerade als etwas durchaus Nothwendiges fordern. Lasse ich aber — nach der gewöhnlichen Meinung — einen direkten Einfluß des Leibes auf die Seele zu, so kann ich diese Abhängigkeit der Seele vom Leibe und von bestimmten Gehirnzuständen so weit steigern, daß jede freie Selbstbestimmung des Geistes zu einem Scheine wird; ich kann aber doch daran festhalten, daß die Seele ein wenn auch noch so abhängiges, doch immer ein besonderes, mit dem Körper nicht zusammen fallendes Wesen sei. Ich werde aus dem Grunde daran festhalten, weil ich die körperlichen und psychischen Vorgänge für wesentlich verschiedene ansehe. Dies bleibt immer der Hauptgesichtspunkt. Am einfachsten liegt die Sache, wenn ich den Organismus in der Schärfe, wie es Cartesius that, zu einer Maschine mache. Die möglichen Effecte einer Maschine kenne ich. Psychische Processe von ihr produciren zu lassen, steht für mich im absoluten Widerspruch zu ihrer Natur. So lange ich diese Ansicht vom Körper festhalte, werden alle Thatsachen, mögen sie auch von der allseitigsten Correspondenz körperlicher und psychischer Zustände das unzweifelhafte Zeugniß ablegen, mich nicht dazu nöthigen, der Seele ihre besondere Substanzialität abzusprechen.

Je entschiedener wir nun aber alle physische Thätigkeiten aus dem Körper herauswerfen, desto mehr muß sich auch die Frage aufdringen: durch welche Gewalt diese beiden schlechthin selbstständigen Wesen auf eine so enge durchgreifende Weise an einander gebunden sind? Die Unmöglichkeit oder wenigstens Schwierigkeit, diese Frage zu beantworten, ist es vor Allem, wodurch wir in unserer dualistischen Ansicht irre gemacht werden. Einfach dabei stehen zu bleiben, die Verbindung von Leib und Seele sei einmal ein unauflösliches Räthsel, ein Wunder, wie es so viele für den endlichen Menschen giebt, wird wenigstens dem denkenden Geiste nicht genügen. Er wird sich daran erinnern, daß dies Räthsel durch

die Annahme eines substanziellen Unterschieds zwischen Seele und Leib entstanden, also diese Annahme immer wieder darauf ansehen, ob sie wirklich so unerschütterlich feststeht. Der Versuch der Cartesianer, das Räthsel zu lösen, ist — wenn wir ihn überhaupt als einen solchen bezeichnen wollen — gewiß nur ein schwacher, mausgeführter Anfang. Da Seele und Leib ihrem Wesen nach nichts mit einander zu thun haben, bleibt die durch Gott bewirkte Verbindung immer eine äußerliche, gewaltsame. Daß der göttliche Wille eine absolute Gewalt über Seele und Leib hat, mögen wir in unsrer religiösen Vorstellung immerhin gelten lassen. Indem aber hier der göttliche Wille direkt in den Gang der Wirklichkeit eingreift, werden wir schwerlich davon lassen, nach dem Zwecke eines solchen Eingriffs zu fragen. Die Äußerlichkeit des göttlichen Willens fordert uns nothwendig zu dieser Frage auf, und sollten wir auch in aller Bescheidenheit gefaßt sein, die göttlichen Zwecke nicht bis in ihre letzten Gründe durchschauen zu können, einen Versuch hierzu werden wir in der Ueberzeugung der absoluten Weisheit der göttlichen Thätigkeit nicht für eine Anmaßung und Überhebung ausgeben dürfen. Was hat es also für einen Sinn, für eine Bedeutung in der ganzen Ökonomie der Welt, daß Seele und Leib nicht, wie sie in ihrem Wesen könnten, ihren isolirten Weg für sich gehen? Soweit unsere Erfahrung reicht, ist der lebendige menschliche Leib auch immer ein beseelter. Warum treffen wir nicht auch lebendige aber unbeseelte menschliche Leiber, die wie die Thiere, durch und durch und nichts weiter sind als Maschinen? Warum wirft Gott die Seele immer in die Zirbeldrüse hinein, während sie selbst doch gewiß kein Bedürfniß hat, sich hier von den Lebensgeistern stoßen zu lassen? Oder giebt es körperlose Seelen, nur daß sie sich uns nicht bemerklich machen können? Etwa auch unbeseelte menschliche Leiber, die wir für beseelt halten, weil sie sich ganz eben so benehmen wie unsere Leiber, von deren Beseeltheit wir ein sicheres Bewußtsein haben?

Wir wollen diese Fragen nicht noch weiter ausdehnen, und noch viel weniger kommt es uns in den Sinn, ihre Beantwortung zu versuchen; — wir haben sie nur hervorgehoben, um den Gedankengang zu bezeichnen, welchen die dualistische Ansicht nehmen kann und in welchem für sie Veranlassung genug liegt, an sich selbst irre zu werden.

Es entstehen aber für die dualistische Anschauung noch andere Schwierigkeiten. Wiederholt nämlich hat es sich gezeigt, daß gerade diejenigen, welche die schlechthin heterogene Natur psychischer und leiblicher Processe urgiren, in der weiteren Betrachtung über das Verhältniß zwischen Seele und Leib von der Ersteren doch wieder in einer Weise sprechen, als wäre sie eine unendlich feine, flüssige, höchst bewegliche Materie. Zunächst wird es als eine Herabwürdigung der Seele angesehen, sie mit der Materie in irgend einer Weise auf gleichen Boden zu stellen. Unräumlich, unausgedehnt, immateriell soll sie vor Allem sein, und dann werden Kategorien auf sie angewandt, welche nur eine Bedeutung haben, wenn man es mit der Immaterialität der Seele so genau nicht nimmt.

Der Physiologe Ludwig referirt eine psychologische Richtung, die noch gegenwärtig verbreitet sein soll, folgendermaßen: „Nach der einen Gruppe der Hypothesen liegt den geistigen Functionen eine besondere Substanz, die Seele, zu Grunde, welche dem Lichtäther ähnlich zwischen den wägbaren Massen der Hirnsubstanz schwebt und mit dieser so verkettet ist, daß ihre Veränderungen mit derjenigen der Hirnsubstanz Hand in Hand gehen, wie dies auch der Physiker vom Lichtäther und den ihn umgebenden Stoffen annehmen muß. Damit aber diese Hypothese alle Erscheinungen erläutere, verlangt sie den nicht mehr naturwissenschaftlich zu rechtfertigenden Zusatz, daß der Seelenäther aus inneren Gründen (willkürlich) veränderlich sei.“*) Die mit diesen Worten bezeichnete Ansicht von der Seele werden wir ohne Zweifel für eine entschieden materialistische halten. Und doch soll sie nach Ludwig gerade diejenige sein, welche sich dem Materialismus opponirt, also die Seele als eine vom Körper schlechthin verschiedene immaterielle Substanz faßt. Ludwig kann sich in dieser Darstellung der idealistischen Richtung auf die Art und Weise berufen, wie R. Wagner in dem Kampfe gegen Materialismus die idealistische Ansicht von der Seele zu erläutern sucht. Freilich soll die Seele eine unkörperliche Substanz sein, allein sie wird in einer Weise mit dem Äther verglichen, daß Ludwig doch im Rechte ist, wenn er diese Seelensubstanz zu einem Seelenäther macht.

Der Idealismus wird gegen diese Auffassung seiner Ansicht

*) Lehrbuch der Physiologie 1. Th. S. 452.

Protest einlegen. Er wird urgiren, daß alle die Ausdrücke, die hier eigentlich genommen werden, nur bildlich zu verstehen seien. Er wolle also durchaus nicht die Seele als eine feine Materie angesehen wissen; sie sei vielmehr schlechthin einfach, immateriell, nicht bloß feiner, beweglicher als der Aether, welchen die Physik zur Erklärung der Licht- und Wärmeerscheinungen annimmt, sondern im Grunde schlechthin von allen diesen hypothetischen Stoffen, von allem Stofflichen überhaupt verschieden.

Denken wir also diese bildlichen, dem Wesen der Seele widersprechenden Vorstellungen fort, versuchen wir es die Seele als schlechthin immaterielle Substanz zu denken; — können wir dann auch die Vorstellung los werden, daß die Seele als ein besonderes materielles Wesen wenigstens ein mathematischer Punkt sei? Schiebt sich bei dem auch noch so ernstlichen Versuch, die Seele über alle räumlichen Verhältnisse erhaben zu denken, nicht wenigstens diese mathematische Individualität statt der rein ideellen, psychischen unter? Der mathematische Punkt ist auch einfach, untheilbar, immateriell, hat auch keine räumliche Ausdehnung; er ist die letzte Grenze, das Ende derselben — aber zugleich deren Anfang. Präsentirt sich also in meiner Vorstellung die Seele als Punkt, so bleibt ihre Immaterialität unangefochten, und doch kann ich sie mit dem Körper ohne Schwierigkeit in Beziehung setzen. Den Punkt kann ich hier oder dorthin versetzen, den Ort verändern, sich bewegen lassen u. s. w. Ich kann nun dreist sagen: die Seele hat ihren Sitz im Gehirn, ohne daß sie dadurch einen bestimmten Raum einnehme oder ausfülle. Scheint nun aber auch die mathematische Punktualität der Materialität am wenigsten Abbruch zu thun; ich muß dem Seelenpunkte Eigenschaften oder Kräfte beilegen, wie sie sonst der Punkt nicht hat; er empfindet, denkt, will, ist seiner selbst bewußt u. s. w. In welchem Zusammenhange stehen denn diese psychischen Functionen mit der räumlichen Punktualität? Werde ich, wenn ich diese positiven Thätigkeiten der Seele ins Auge fasse, nicht ihre Ähnlichkeit mit einem mathematischen Punkte ebenso entschieden verwerfen, als ihre Ähnlichkeit mit der ausgedehnten Materie? Wie geht es denn aber zu, daß trotzdem immer das Bild eines Punktes in uns entsteht, wenn wir die Seele als ein individuelles Wesen, als eine besondere, für sich bestehende Substanz denken wollen?

Der wesentliche Grund hiervon liegt nirgends anders als in dem abstracten Idealismus selbst. Haben wir denn dadurch, daß wir die Seele nur der Materie gegenüberstellten, wirklich gründlich dafür gesorgt, sie von aller Materialität zu befreien? Auf den ersten Anblick scheint es freilich so. Das reine Gegentheil der Materie scheint vor der Verwickelung mit ihr am sichersten. Offenbar aber thut dies Wesen, welches nur im Gegensatz zur Materie steht, nicht selbst etwas dazu, von der Materie frei zu sein. Es ist nicht durch seine eigne Thätigkeit, durch einen innern Proceß erhaben über die räumliche, materielle Äußerlichkeit. Ist denn nicht eben darum diese Erhabenheit eine illusorische, nur in unserer Meinung, in unserer unklaren Vorstellung liegende, an und für sich und im objectivem Sinne der Seele nicht zukommende? Muß nicht dasjenige, was die Materie unmittelbar ausschließt, was also im Grunde nur außer ihr, neben ihr liegt, das Materielle als ein wesentliches Element an sich selbst haben? Bleibt es nicht eben darum, weil es seinen Gegensatz nicht in sich bekämpft, verarbeitet, überwindet, in diesem Gegensatz selbst verwickelt? Sind daher die materiellen Bilder und Vorstellungen, die sich bei der dualistischen Ansicht über die Seele uns aufdringen, nicht die Folge eben davon, daß wir die Immaterialität der Seele unzureichend und nicht im objectivem Sinne fassen? Auch brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, daß uns die Seele vorzugsweise wie ein mathematischer Punkt vorkommt. Denn dieser ist nichts Anderes als die räumliche Grenze des bestimmten Raumes, also freilich unräumlich, aber doch im Raume; er ist eben dieser Widerspruch, räumlich und unräumlich zugleich zu sein, ein Widerspruch, ohne welchen die Grenze gar nicht zu denken ist.

Der Dualismus macht also der Seele die Immaterialität viel zu leicht. Er zieht sie, ohne ihr selbst einen Kampf zuzumuthen, aus der materiellen Welt heraus. Eine solche Immaterialität ist ohne Energie, ist ein bloßes Postulat der subjectiven Meinung, eine unklare, in sich selbst widersprechende Vorstellung.

Schon zur Zeit des Carteſius trat dem Idealismus ein Realismus gegenüber, welcher sich an die Bakonische Philosophie anschloß und in der Psychologie zum Materialismus hinführte. Wir verfolgen diesen hier nicht durch seine verschiedenen Formen

hindurch, sondern nehmen ihn sogleich in der Gestalt auf, wie er in der neusten Zeit aufgetreten ist.

Bekanntlich war es besonders die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts, von welcher aus eine materialistische Anschauungsweise sich weit über die Grenzen der Wissenschaft verbreitete. Der heutige Materialismus erkennt die Tendenz dieses seines Vorläufers vollständig an. Allein er tadelt an ihm vor Allem, daß ihm die unerschütterliche Basis der exacten Naturwissenschaft fehle. Es waren glückliche Einfälle, kühne Seherssprüche, welche die französischen Encyklopädisten hinwarfen, sie über jeden Zweifel zu erheben, vermochten sie nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft nicht. Eben dies prätendirt der neuste Materialismus. Die Resultate der exacten Naturwissenschaft sind es, auf die er sich stützen will, durch die er einen so festen Halt zu haben sich rühmt, daß alle bisherigen philosophischen Theorien von der Seele dagegen als Phantasien erscheinen sollen.

Wir haben es hier nur mit der Psychologie des Materialismus und deren wesentlichem Kern zu thun. Den Materialismus auf allen seinen Irrwegen zu verfolgen, die mannigfachen Versuche kennen zu lernen, durch die er sich zur Weltanschauung auszubreiten unternimmt, ist jetzt nicht unser Interesse. Dieser psychologische Kern des Materialismus ist nun sehr einfacher, leicht faßlicher Natur. Wir heben ihn heraus, ohne weiter auf die verschiedenen Wendungen einzugehen, in denen er bei den gegenwärtigen Repräsentanten des Materialismus hin und her geworfen wird. Meist legen diese Repräsentanten einen besonderen Accent darauf, daß sie Naturforscher und nicht Philosophen sind. Oder sollten sie den Namen des Philosophen für sich in Anspruch nehmen, so soll ihre Philosophie doch specifisch und ihrer ganzen Art nach verschieden sein von Allem, was man bisher, besonders aber in der neuesten Zeit, mit diesem bedeutsamen Namen belegt hat. Meist sind sie so radicale Verächter der bisherigen Philosophie, daß sie dieser eben darum auch nie eines Blickes gewürdigt haben. Sie sind Autodidacten und zwar — mit wenigen Ausnahmen — von so kurzem Datum, daß ihre sogenannte Philosophie den Dilettantismus der gebildeten Reflexion niederen Grades nicht übersteigt. Wir können uns daher auch nicht darüber wundern, daß der Materialismus jetzt meist in einer sehr barbarischen Form auftritt. So

einseitig auch das Princip des Materialismus ist und so wenig Scharfsinn nach den historischen Prämissen gegenwärtig dazu gehört, diese Einseitigkeit einzusehen, so gehen die Reflexionen, mit denen sich jetzt dies Princip umgiebt, meist zu einer Dürftigkeit und Rohheit fort, wie es das Princip selbst gar nicht fordert. Es gelingt den Materialisten gar nicht, das Recht, welches sie dem abstracten Idealismus gegenüber haben, mit Klarheit und Bestimmtheit zum Vorschein zu bringen.

Die Thatsache, auf welche die materialistische Ansicht von der Seele sich beruft, ist die Abhängigkeit aller psychischen Thätigkeiten von dem Leibe und besonders von dem Gehirn. Der Materialismus sammelt also alle die Erscheinungen, aus welchen erhellt, daß die Seelenthätigkeit im Allgemeinen wie in ihren besondern Formen mit dem Leibe und besonders mit dem Gehirn in nothwendigem Zusammenhange steht. Er weist darauf hin, daß die Entwickelung des individuellen Geistes durch die Lebensalter hindurch mit der Entwickelung des Gehirns parallel läuft, daß die geistigen Fähigkeiten sich erst consolidiren, wenn das Gehirn eine bestimmte Structur erhalten, und daß ebenso ihr allmäliches Verschwinden mit Gehirnveränderung verbunden ist. Ein krankhafter Zustand des Gehirns, Blutcongestionen, äußere Verletzungen, bringen im Moment auch psychische Störungen hervor. Die höchste, entwickelteste Energie des Willens, der klarste Verstand, der ganze Reichthum der dichterischen Phantasie sinkt sogleich zur Bewußtlosigkeit herab, d. h. ist vernichtet, sobald nur an einer bestimmten Stelle das Gehirn gedrückt wird.

Um die Vorstellung zu widerlegen, es gehe der Geist schlechthin selbstständig und unberührt von Gehirnveränderung seinen Gang, stehen dem Materialismus eine Menge von — allbekannten — Thatsachen zu Gebote. Meist macht sich aber der Materialismus kein Gewissen daraus, die Resultate der empirischen Forschung in einer höchst verfälschten Gestalt dem Publicum vorzuführen. Er stellt das was er von seinen Principien aus vermuthet, als constatirte Thatsache dar. Nach seinen Reden sieht es so aus, als wäre die Physiologie jetzt im Stande, für alle psychischen Processe, die im Menschen vorgehen, die correspondirenden Gehirnveränderungen nachzuweisen. Will der Materialismus aufrichtig sein, so muß er bekennen, daß die Wissenschaft noch sehr wenig Bestimmtes und Fest-

ſtehendes über dieſe Correſpondenz zu ſagen weiß. Wir finden bei Menſchen, die in der Verrücktheit geſtorben, bisweilen ein Gehirn, welches wir nach unſerer gegenwärtigen Kenntniß für ein durchaus normales erklären müſſen, und ebenſo kann thatſächlich das Gehirn ſehr bedeutende Verletzungen erfahren, ohne daß ſich irgend eine Störung der geiſtigen Thätigkeit zeigte. Wenn wir nun vollends fragen, wie der eigenthümliche Charakter des Menſchen, ſeine eigenthümliche Geiſtesrichtung, ſeine beſondere Anlage mit dem Gehirne zuſammen hängen, oder noch mehr: was im Gehirne vorgeht, wenn der Menſch ſchläft oder wacht, wenn er empfindet, denkt, will, dies oder jenes vorſtellt u. ſ. w., ſo reicht unſer Wiſſen noch nicht einmal ſo weit, dieſe Fragen auch nur durch eine einigermaßen begründete Hypotheſe zu beantworten. Richtig bleibt es aber trotzdem, daß es ebenſo wenig eine conſtatirte Thatſache iſt, daß irgend welche geiſtige Zuſtände und Proceſſe ſchlechthin ſelbſtſtändig auftreten und verlaufen, ohne entſprechende Zuſtände und Veränderungen des Gehirns. Die Vermuthung bleibt immer offen, daß nur unſere unzureichende Kenntniß des Gehirns und des ganzen Organismus der Grund iſt, wenn nach irgend einer Seite hin das pſychiſche Leben mit dem leiblichen nicht im Zuſammenhange zu ſtehen ſcheint.

Das Recht einen ſolchen Zuſammenhang zu vermuthen, müſſen wir alſo dem Materialismus laſſen. Wir wiſſen aber, daß auch die abſtract idealiſtiſche Anſicht von der Seele zu dieſer Vermuthung fortging. Über die Art und Weiſe dieſes Zuſammenhangs können die Beobachtungen durchaus nicht entſcheiden. Wir können höchſtens ſagen: alle pſychiſche Thätigkeit iſt thatſächlich zugleich Funktion des Gehirns; es geht ſchlechthin nichts im Geiſte vor, was nicht durch irgend einen correſpondirenden Vorgang im Gehirn begleitet wird. Nur dieſe allſeitige Correſpondenz kann Thatſache ſein; für die Deutung derſelben ſtehen verſchiedene Hypotheſen offen.

Für den Materialismus entſtände alſo die Aufgabe, die idealiſtiſche Deutung dieſer als Thatſache angenommenen Correſpondenz als eine unhaltbare nachzuweiſen. Eben an den Räthſeln und Widerſprüchen, in welche ſich die Annahme einer beſondern Seelenſubſtanz verwickelt, hat der Materialismus ſeine größte Stütze. Das klare Bewußtſein dieſer Widerſprüche wäre von ihm vor Allem zu erwarten. Meiſt macht er ſich aber die Widerlegung dieſer ihm diametral entgegengeſetzten Anſicht ſehr leicht. Auch werden wir

bald sehen, daß er sie sich leicht machen muß, soll ihm seine eigne Auffassung nicht ebenso unhaltbar erscheinen als jene idealistische.

Das Räsonnement des Materialismus ist ein sehr einfaches. Ist es nicht — pflegt er zu sagen — das Natürlichste, Nächstliegende, das Organ, bei dessen Veränderungen die psychischen Thätigkeiten sich verändern, auch als die Ursache dieser Thätigkeiten anzusehen? Verfahren wir nicht mit allen andern Organen in derselben Weise? Wenn ein entzündeter Magen nicht mehr das leistet, was ein gesunder leistet, so vermuthen wir nicht, daß hinter ihm noch eine besondere Substanz steckt, die durch die Krankheit des Magens in ihrer normalen Thätigkeit gestört wird. Wir sagen einfach: der Magen verdaut nicht mehr gehörig. Müssen wir nicht analog behaupten: das entzündete Gehirn kann nicht mehr klar vorstellen, denken? Wozu der Umweg, hinter dem Gehirn noch ein besonderes Wesen anzunehmen, welches — man weiß nicht wie — von der Gehirnentzündung afficirt, in Unklarheit und Verwirrung gerathe? Wie die verschiedenen Organe ihre eigenthümliche Function haben, so hat das Gehirn oder ein bestimmter Theil von ihm die Function zu empfinden, zu denken, zu wollen u. s. w. Eben dies sind dessen charakteristischen Leistungen; und diese vollbringt es unter bestimmten Bedingungen mit derselben Nothwendigkeit als alle andern Organe die ihnen zukommenden, in ihrer Structur begründeten. Ist man nicht auf die Annahme einer besondern Seelensubstanz nur dadurch gekommen, daß man die allseitige Beziehung nicht kannte, in welcher die psychischen Thätigkeiten und die Gehirnveränderungen stehen? Daß man also meinte, der Mensch könnte seine geistigen Fähigkeiten verlieren, ohne daß sein Gehirn leide, oder er habe es irgend wie in seiner Gewalt, den leiblichen Störungen der Gehirnfunctionen durch die Stärke seines Geistes Widerstand zu leisten? Als man die allgemeinen mechanischen Gesetze und Kräfte noch nicht kannte, nahm man auch Lebensgeister an, welche die Bewegung der Planeten hervorbringen und in Ordnung halten sollten. Gegenwärtig, wo man die Gesetze des Stoßes, die Kraft der Schwere kennt, wird es Keinem mehr einfallen, diese Kraft in ein besonderes Wesen zu verlegen. Die Materie selbst hat diese Kraft. Sie ist unzertrennlich von ihr, gehört so nothwendig zu ihr, wie die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Ebenso haben die verschiedenen chemischen Stoffe ihre bestimmten Kräfte, die

ihnen als Eigenschaften inhäriren, und durch die alle ihre Wirkungen nothwendig bestimmt werden. Ganz in derselben Weise kommen dem Gehirne in seinem normalen Zustande eigenthümliche Thätigkeiten zu. Natürlich müssen diese verschwinden oder doch abnehmen, wenn das Gehirn diesen normalen Zustand verliert, sie müssen eine verschiedene Gestalt annehmen, wenn im Gehirn die entsprechenden Veränderungen vorgehen.

Also: nicht ein besonderes Seelenwesen, sondern der Leib, das Gehirn ist es, welches die geistigen Thätigkeiten vollbringt.

Sollen wir nun hierbei stehen bleiben und nicht weiter fragen, wodurch denn gerade das Gehirn zu diesen ganz eigenthümlichen Leistungen befähigt wird? Für höchst auffallend werden wir die Sache doch gewiß halten. Kein anderes Organ im Leibe hat solche Kräfte, noch weniger irgend eine andere Gestalt in der unorganischen Natur. Daß das Gehirn ein ganz absonderliches Ding ist, sehen wir ihm auch ohne Weiteres an. Mit dieser augenscheinlichen Absonderlichkeit werden wir uns aber doch nicht begnügen. Wir werden vielmehr in der ganzen eigenthümlichen Structur des Gehirns, in allen seinen eigenthümlichen Eigenschaften die Ursachen seiner Leistungen aufzufinden suchen. Und sollten wir dies auch nicht vermögen: damit begnügt sich die wissenschaftliche Physiologie doch gewiß nicht, das Gehirn blos hinzuzeigen und hinzuzusetzen: dieses Ding denkt. Der Materialismus vor Allem wird sich hiermit nicht begnügen; denn er rühmt sich ja einer exacten Erkenntniß des menschlichen Leibes. Auch müssen wir doch jedenfalls vermuthen, daß er eine ganz andere Ansicht vom Gehirn haben wird, als der Idealismus, welcher das Gehirn für durchaus unfähig zu psychischen Leistungen erklärte und eben darum sich nach einem anderen Subjecte für diese umsah.

Berechtigt ist diese Vermuthung jedenfalls. Der Materialismus ist aber doch anderer Meinung. Er stellt sich in der Auffassung des Leibes auf denselben Standpunkt, auf welchem im Wesentlichen schon Cartesius stand, und erklärt den lebendigen Leib sammt dem Gehirn für einen Complex von mechanischen Processen. Eben diese Auffassung vom Leibe ist für den Materialismus ein durchaus wesentliches charakteristisches Moment.

Der gegenwärtige Materialismus schließt sich der physikalischen Richtung der Physiologie an. Wir werden die Ansicht derselben

später genauer kennen lernen. Für jetzt reicht es aus zu bemerken, daß die physikalische Physiologie das Leben auf Processe zurückführt, wie sie auch in der unorganischen Natur vorkommen, so daß also das Eigenthümliche des Organismus nur in der besondern Combination bestehen soll, in welcher in ihm jene Processe zusammentreten. Der Materialismus sieht ausdrücklich den Kampf gegen die Annahme einer Seelensubstanz als eine Fortsetzung und Consequenz des Kampfes gegen die Lebenskraft an, wie ihn die physikalische Physiologie geführt hat. Eine besondere Lebenskraft nahm man an, weil man nicht meinte, daß die physikalischen Kräfte die Lebenserscheinungen hervor bringen könnten; und ähnlich eine besondere Seele, weil man dem Leibe keine psychischen Leistungen zutraute.

Die physikalische Hypothese vom Organismus kann nun mehr oder weniger auf allgemeinere Hypothesen zurückgehen. Sie erreicht ihre ganze Bestimmtheit erst dann, wenn sie auch die physikalischen und chemischen Processe ihren eigenthümlichen Effecten nach bestimmt. Nach der jetzt herrschenden Ansicht führt man alle Erscheinungen der Natur auf Atome zurück, die man mit anziehenden und abstoßenden Kräften ausstattet. Der Materialismus acceptirt eben diese allgemeinste Hypothese der Physik mit mehr oder weniger Bestimmtheit. Gleichviel aber wie weit er sich die allgemeinen Principien der Naturerkenntniß zur Klarheit bringt, er urgirt, daß das Gehirn ganz aus denselben Stoffen bestehe, wie sie auch in der unorganischen Natur sich finden, daß diese Stoffe ihre bestimmten, unverlierbaren Kräfte besäßen, und daß daher das Gehirn nur der Effect eben dieser Stoffe und Kräfte sein könne. Bisweilen drückt sich der Materialismus wohl einfach so aus: der Geist, das Bewußtsein ist eine Eigenschaft des Stoffs. Er meint damit aber nicht einen bestimmten Stoff, will auch nicht jedem Stoff das Bewußtsein zuschreiben, sondern nur mit Schärfe der Ansicht entgegentreten, daß das Bewußtsein eine Thätigkeit der Seele sei. Den Thatsachen entsprechend, wird er festhalten, daß eben nur die Combination von Stoffen sammt ihren Kräften, wie sie sich im Gehirn findet, das Bewußtsein hervorzubringen im Stande sei.

Sehen wir das Gehirn nur an, so mag uns sogleich seine ganze Structur als eine so verwickelte und geheimnißvolle imponiren, daß wir diesem räthselhaften Wesen wohl auch das Denken zutrauen mögen. Wissen wir, daß es nur Stoffe enthält, die sich

in der Luft, im Wasser, auf der Erde allerwegs finden, so wird schon der Zweifel entstehen, ob es mit diesen Mitteln das Denken zu produciren im Stande sei. Allein diese Stoffe haben Kräfte. Je mehr wir diesen Begriff im Dunkel liegen lassen, je weniger wir das Maß dieser Kräfte näher bestimmen, desto sicherer wird unser Vertrauen sein, daß das Gehirn durch die eigenthümlichen Verbindungen von Stoffen und Kräften auch wohl das Denken und Selbstbewußtsein hervorbringen werde. Wir gehen aber in unserer Erkenntniß des Gehirnapparats noch weiter. Alle Stoffe bestehen zuletzt aus gleichartigen, in der Größe, vielleicht auch in der Gestalt, verschiedenen Atomen, die keine andern als anziehende und abstoßende Kräfte haben. Daß dies die einzigen Elemente sind, aus welchen sich das Gehirn zusammensetzt, weiß der Materialismus mit Bestimmtheit, wenn er auch nicht angeben kann, in welcher Weise sich diese Elemente im Gehirne combiniren. Es bleibt ihm also übrig, eine Combination der verwickeltesten Art, wie sie nirgends anders statt findet, im Gehirne zu vermuthen. Andere Kraftmittel kann aber der Materialismus dem Gehirne nicht bieten. Hat er trotzdem den Muth zu behaupten: das Gehirn ist es, welches empfindet, denkt, will, seiner selbst bewußt ist? Kommt er nicht auf den Gedanken: entweder das Gehirn kann dies auch nicht leisten oder das Wasser, die Salzsäure, die Schwefelsäure leistet es ebenso gut?

Nur dadurch kann der Materialismus diesem Gehirnapparat irgend welche psychische Thätigkeiten zutrauen, daß er von diesen letztern die allerunklarsten Vorstellungen hat. Nehmen wir einen psychischen Proceß, welchen wir wollen; eine einfache Analyse kann uns zeigen, daß in ihm immer das Moment der individuellen selbstischen Einheit liegt. Der Leib oder das Gehirn oder der Theil des Gehirns, welcher empfindet, ist sogleich durch diesen Act und in ihm für sich selbst ein Individuum, ein Selbst; er ist Selbstgefühl. Der Materialismus widersetzt sich der Vorstellung, daß der Leib ein individuelles Ganze sei, er giebt den Elementen, aus welchen er bestehen soll, eine eigne Selbstständigkeit, und stattet diese Elemente aus mit keinen andern als anziehenden und abstoßenden Kräften, er streitet mit Hand und Fuß gegen die Einheit des Leibes, welche man durch die Annahme einer Lebenskraft erklären will — und trotzdem soll ein Stück dieses Leibes einen Pro-

ceß hervorbringen, welcher das thatsächliche Gegentheil von aller äußerlichen Zusammensetzung, die fürsichseiende, individuelle, selbstische Einheit als solche ausdrückt. Mögen die Atome zu einander stehen, wie sie wollen, mögen sie sich durch ihre Kräfte das Gleichgewicht halten oder in den verschlungensten Bahnen in Bewegung setzen — es kommt nie etwas Anderes heraus, als eben dieses Gleichgewicht oder diese Art der Bewegungen. Auch mag dieser Complex von Atomen nach außen hin in einem bestimmten Grade drücken, stoßen, Bewegung hervorrufen oder aufheben — zu sagen, er bringe auch Empfindung, Denken hervor, oder sei selbst Empfinden, Denken, ist nichts Anderes als die gedankenlose Anerkennung eines Räthsels, eines Wunders.

Die Atomistik pflegt der Materialismus nicht als eine Hypothese, sondern als eine Thatsache zu behandeln. Allein trotzdem läßt er die ächten, physikalischen Atome meist nur im Hintergrunde sehen und operirt lieber mit chemischen Stoffen und ihren Kräften, oder noch lieber ganz im Allgemeinen mit Stoff und Kraft. Die Klarheit ist in jeder Beziehung für den Materialismus eine bedenkliche Sache. Der Nebel ist für ihn die unentbehrliche Atmosphäre, in der er gedeiht und sich wohl fühlt. Wie der Alchemist die sicherste Hoffnung hatte, es würde ihm gelingen, Gold zu fabriciren, wenn er gar nicht wußte, was er für Stoffe in seinen Tiegel zusammen warf, und welche Eigenschaften und Kräfte diese an sich trugen, so hat auch der Materialist das sicherste Vertrauen, das Gehirn werde wohl die Seele zu fabriciren verstehen, wenn er die Kräfte der Gehirnstoffe nicht näher untersucht. Es müßte ja — meint er — gar zu seltsam zugehen, wenn aus dem Gemisch von Stoffen von ganz besondern, unbekannten Kräften nicht das Denken gemacht werden könnte. Das Denken ist ja auch nur eine Kraft. Bloße Stoffe brächten diesen Effect freilich nicht zu Stande. Allein Stoffe mit Kräften geben wieder ein kräftiges Gemisch. Der Materialismus legt daher auch ein besonderes Gewicht darauf, daß Beides zusammen, Stoff und Kraft, das Princip sei, auf welches er alle Erscheinungen der Wirklichkeit zurückführe. Sobald er nun aber dazu fortgeht, das Maß dieser Kräfte genauer zu bestimmen, sobald er sie — wie die exacte Naturwissenschaft, auf die er sich so gern beruft — auf anziehende und abstoßende Kräfte einschränkt, so macht es ihm diese, wenn auch immerhin geringe Klarheit schon viel schwie-

riger, das Bewußtsein aus diesen Elementen zusammen zu setzen. Mit um so größerm Überfluß gießt sich dann die Unklarheit auf die Betrachtung der psychischen Processe aus. Wo möglich bleibt er dabei stehen, diese kurzweg Kräfte, Eigenschaften zu nennen. Auch fällt es ihm gar nicht ein, weitere Überlegungen darüber anzustellen, wie der Stoff eine Kraft haben könne. Ja er sagt wohl ausdrücklich: dem Wesen nach seien beide schlechthin entgegengesetzt. So mögen dann auch Gehirn und Bewußtseinskraft dem Wesen, dem Begriffe nach nichts mit einander zu thun haben; wir bleiben dabei: das Gehirn kann nun einmal denken und damit Punktum.

---

3. Leibnitz. Herbart.

Wir haben die idealistische Ansicht von der Seele in ihrer abstractesten, schroffsten Form dargestellt, wie sie bei Cartesius und dessen nächsten Schülern auftritt. Für unsere folgenden Untersuchungen lehrreich wird es sein, wenn wir die Auffassung der Seele als einer besonderen Substanz noch in zwei specifisch verschiedenen Gestaltungen kennen lernen, welche im Wesentlichen die eigenthümlichen Wendungen bezeichnen, welche diese Richtung der psychologischen Erkenntniß überhaupt annehmen kann. Es sind die Fundamente der Leibnitzischen und Herbartschen Psychologie, welche wir kennen lernen wollen. Die letztere hat gegenwärtig eine so anerkannte Stellung, daß wir schon darum im Verlauf unserer Betrachtungen wiederholt auf sie zurückkommen werden. Die leibnitzische Philosophie gehört in ihrer ursprünglichen Gestalt der Vergangenheit an. Allein mit bestimmten Modificationen hat dieselbe gegenwärtig an Lotze einen Vertreter. Wie weit sich Lotze der Leibnitzischen Philosophie anschließt, ist freilich nicht genau zu sagen, indem er über manche philosophische Fragen von principieller Bedeutung sich bis jetzt nur andeutungsweise ausgesprochen hat. Will man sich Lotzes philosophische und metaphysische Ansichten nicht etwa aus der Leibnitzischen Philosophie suppliren, so ist es trotz dessen umfangreichen Schriften unmöglich, in den überwiegend kritischen Untersuchungen den in sich zusammenhängenden Gedankeninhalt herauszufinden.

Carteſius ſtellt die Materie der Seele ſubſtanziell gegenüber. Leibnitz löſt die Materie in einfache, der Seele ähnliche Weſen, in Monaden auf.

Den ſubjectiven Ausgangspunkt der Leibnitziſchen Philoſophie bildet vor Allem die Atomiſtik. Die theilbare Materie führt nach Leibnitz nothwendig auf untheilbare Einheiten. Ausgedehnte, körperliche Atome ſind aber keine ſolche Individuen im eigentlichen, wahren Sinne. So klein wir ſie auch denken mögen, als ausgedehnte Körper ſind ſie dem Begriffe nach immer theilbar. Ebenſo wenig reicht es aus, wenn wir etwa die Atome als mathematiſche Punkte faſſen wollten. Schon die mechaniſchen Erſcheinungen — vor Allem der Widerſtand, welchen der Körper im Stoße ausübt — verlangen vielmehr, daß wir den letzten Elementen der Materie eine eigenthümliche Thätigkeit zugeſtehen. Leibnitz nennt die Thätigkeit, welche allen einfachen Subſtanzen oder Monaden zukommen ſoll, Perception. Ein deutſcher Ausdruck iſt hierfür ſchwer zu finden. Vorſtellung ſagt zu viel. Die Seelen der Thiere und Menſchen ſind vorſtellende Monaden im eigentlichen Sinne. Beim Menſchen tritt zu der Vorſtellung noch das Bewußtſein hinzu. Nicht bei allen Monaden hat aber die Perception dieſen Grad der Deutlichkeit, wie bei den Seelen der Thiere und Menſchen. Perception ſoll eben alle möglichen Grade der Vorſtellung, auch die niedrigſten bezeichnen. In jeder Vorſtellung faſſen wir ein Vielfaches zur Einheit zuſammen, und ſo erklärt denn Leibnitz die Perception im Allgemeinen als die Repräſentation der Vielheit in der Einheit. Zu dieſer Perception tritt in allen Monaden noch der Trieb, das Streben hinzu. Es iſt die Thätigkeit, durch welche die einfachen Weſen von einer Perception zur andern übergehen. Immaterielle, percipirende Subſtanzen, Monaden ſind nach Leibnitz das einzig wirklich Exiſtirende. Sie ſind verſchieden durch den Grad der Deutlichkeit, mit welchem ſie vorſtellen. Atome ohne dieſe innere ideelle Thätigkeit giebt es nicht.

Es iſt natürlich ein vergeblicher Verſuch, uns in den innern Zuſtand der Monaden hineinzuverſetzen, welchem nur der niedrigſte Grad eines pſychiſchen Lebens zukommt. Leibnitz erinnert an die mannigfachen Zuſtände menſchlicher Bewußtloſigkeit, in welchen doch gewiß nicht alle phyſiſche Thätigkeit verſchwunden iſt, um jene

niedrigsten Grade der Perception verständlich zu machen, für welche auch unsre Sprache keinen Ausdruck mehr hat. Alle Monaden Seelen zu nennen, wäre unpassend; zur wirklichen Seele gehört schon ein höherer Grad der Perception. Seelenähnliche Wesen sind aber allerdings alle Monaden; denn der Unterschied ihrer innern Thätigkeit ist nur ein gradueller.

Ein wesentliches Moment in dem Begriffe der Monaden ist nun vor Allem ihre Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit in sich. Sie sind schlechthin jeder äußern Einwirkung auf einander entnommen. Jede lebt für sich, als wenn — wie Leibnitz sich ausdrückt — sie und Gott allein existirte. Alle Erscheinungen, die auf einen äußern Einfluß der Monaden aufeinander hinweisen, sind auf eine Übereinstimmung zurückzuführen, in welche ihre freie innere Thätigkeit durch den göttlichen Willen gesetzt ist. Jede Monade ist von Gott in Bezug auf alle anderen geschaffen. Eben dies ist der Grund, daß das selbstständige Leben, welches jede führt, mit dem selbstständigen Leben aller andern in ununterbrochener Harmonie ist. Alle Monaden haben in ihrer Vorstellung denselben Inhalt. Jede stellt das Universum vor, wenn auch diese Vorstellung nur in Bezug auf einen kleinen Theil desselben klar und deutlich sein kann. In diesem Streben nach dem Unendlichen ist jede Monade ein Spiegel des Ganzen, und wie eine Stadt von verschiedenen Seiten angesehen einen verschiedenen Anblick gewährt, sich optisch vervielfacht, so sind auch alle Monaden eigenthümliche Darstellungen ein und desselben Ganzen. Was daher irgendwo sich ereignet, jede noch so geringe Veränderung tritt auch in die Innerlichkeit jeder Substanz ein, so daß von einer absoluten Erkenntniß in jeder einzelnen Monade das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige geschaut werden könnte. In dieser idealen Harmonie ist jede Monade activ und passiv zugleich. Sie ist activ durch die Thätigkeit ihres Vorstellens, passiv durch die Beschränkung, in welcher sich diese Thätigkeit bewegt. Eine andere Passivität als eben diese in dem ursprünglich beschränkten Grade der Perception, in der Dunkelheit ihrer Vorstellung liegende kann es für die einfachen Substanzen unmöglich geben. Gewissermaßen leidet sie dann von allen anderen Substanzen; was für diese deutlich ist, ist für sie verworren. Allein dieses Leiden ist nicht durch äußere Einwirkung in sie gesetzt, sondern immer nur durch die eigne Endlichkeit ihres innern Lebens,

welche ihr von Gott mit Rücksicht auf alle anderen Monaden angeschaffen.

Daß die seelenähnlichen Monaden nicht in der Weise die Elemente der sichtbaren und greifbaren Körper sein können, wie die wenn auch noch so kleinen, doch immer ausgedehnten, materiellen Atome, versteht sich von selbst. Aus den bloß wegen ihrer Kleinheit unsichtbaren Atomen kann sich ein sichtbarer Körper zusammensetzen, aus den Monaden nimmermehr. Leibnitz selbst urgirt, daß man eigentlich von einer Nähe oder Entfernung der Monaden gar nicht reden dürfe, daß es nur eine Fiction sei, wenn man sage, die Monaden, diese ideellen Thätigkeiten, seien an einem Orte zusammengehäuft oder im Raume zerstreut. Was wir Materie zu nennen pflegen, was wir dem Geiste als ein Selbstständiges entgegensetzen, ist nach Leibnitz nur unsere eigne verworrene Vorstellung, welche sich an das Gefühl unserer innern Beschränktheit anlegt. Die Beschränktheit, das Leiden, welches wir in uns fühlen, die mannigfachen Empfindungen, welche sich uns aufdringen und über die wir keine Gewalt haben, werfen wir, wenn wir zur bewußten Vorstellung fortgehen, aus uns heraus; sie erscheinen uns als ein fester äußerer Gegenstand, während sobald wir uns zur Klarheit des Gedankens erheben, sich die ganze Körperwelt in für sich bestehende Monaden auflöst.

Leibnitz liebt es sehr, sich der gewohnten Vorstellung zu accommodiren und so spricht er denn auch häufig von dem Körper, als habe er als solcher ein selbstständiges, substanzielles Dasein. Um das Verhältniß zwischen Seele und Leib klar zu machen, wie es nach seiner Philosophie gefaßt werden müßte, kommt er wiederholt auf folgendes Beispiel zurück. Denken wir uns zwei Uhren, die durch irgend einen Mechanismus mit einander in Verbindung stehen, so daß sie eben durch diesen einen gleichartigen Gang erhalten, so haben wir hieran ein Bild von der gewöhnlichen Ansicht über den Zusammenhang zwischen Leib und Seele. Beide wirken äußerlich aufeinander ein. Stellen wir dagegen zu den Uhren den Mechaniker hinzu, der jede Veränderung, die in der einen vorgeht, sogleich in der andern hervorbringt, so ist dies ein Bild für den Occasionalismus der Cartesianer, welche den Zusammenhang zwischen Leib und Seele in jedem Moment durch den Eingriff Gottes vermitteln ließen. Endlich können nun aber auch die Uhren ur-

ſprünglich von dem Künſtler ſo genau gebaut ſein, daß ſie ohne mechaniſchen Zuſammenhang und ohne irgend einen weitern Eingriff doch fortwährend mit einander übereinſtimmen. In dieſer Weiſe — meint Leibnitz — gingen nach ſeiner Anſicht Leib und Seele ihren ſelbſtſtändigen Gang, der göttliche Wille aber habe beide ſo eingerichtet, daß Alles was im Leibe vorgeht, auch in der Seele zur Erſcheinung kommt und umgekehrt. Dieſe Anſicht allein ſoll die der innern Selbſtſtändigkeit der Seele entſprechende und dem göttlichen Weſen würdige ſein.

Offenbar ſieht es nach dieſer Darſtellung ſo aus, als wäre der Körper eine ebenſo ſelbſtſtändige Subſtanz als die Seele. Genau genommen ſind es nur Monaden, die durch die präſtabilirte Harmonie mit einander übereinſtimmen und eben auf dieſe allgemeine Harmonie zwiſchen allen Weſen iſt auch der Zuſammenhang zwiſchen Seele und Leib zurückzuführen.

Iſt denn nun aber in dem organiſchen, beſeelten Leibe nicht noch ein engerer Zuſammenhang zwiſchen den einzelnen Monaden als wie er zwiſchen allen Monaden ſtatt findet?

Leibnitz verſucht es in mannigfacher, ſeinen Principien zum Theil nicht entſprechender Weiſe einen organiſchen Zuſammenhang zwiſchen den Monaden von einem nicht organiſchen zu unterſcheiden. Der organiſche Leib hat eine herrſchende Monade, eine Entelechie in ſich und eben dieſe iſt die Seele. Im eigentlichen Sinne giebt es nun aber zwiſchen den ſelbſtſtändigen Monaden weder ein Herrſchen noch ein Beherrſchtwerden. Das Herrſchen kann nur beſtehen in der deutlichern Vorſtellung, in dem höheren Grad der Klarheit, welchen die Seele beſitzt. Auch kann der engere organiſche Zuſammenhang zwiſchen den Monaden immer nur durch den göttlichen Willen geſetzt ſein, welcher nach einem beſtimmten Zweck ſelbſtändige Weſen mit einander verbunden, die aber auch in dieſer Combination ihr eignes Leben fortführen, ohne innerlich dadurch ergriffen zu werden. Damit löſt ſich eigentlich der organiſche Zuſammenhang wieder auf. Überall giebt es in verſchiedenen Graden organiſche Zuſammenhänge, die ſich bilden und wieder löſen, die aber bei der innern Selbſtſtändigkeit aller Monaden auch betrachtet werden können als von Gott gefertigte — Maſchinen. Der organiſche Körper — ſagt Leibnitz — iſt durch und durch organiſch und hierin beſonders übertrifft der natürliche Automat alle

künſtlichen in unendlicher Weiſe. Die durch menſchliche Kunſt gefertigte Maſchine iſt nicht in jedem Theile Maſchine, wogegen die natürliche Maſchine in den kleinſten Theilen bis ins Unendliche hin Maſchine iſt. Dies konnte der Urheber aller Dinge nur dadurch ins Werk ſetzen, daß jeder Theil der Materie nicht nur theilbar ins Unendliche ſondern auch wirklich bis ins Unendliche getheilt iſt, ſeine beſondere Bewegung hat und in eigenthümlicher Weiſe das Univerſum darſtellt. In dem kleinſten Theile der Materie alſo giebt es eine Welt von lebenden Kreaturen, jeder Theil kann vorgeſtellt werden als ein Garten voller Pflanzen, oder als ein Teich voller Fiſche, aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen des Flüſſigen iſt ſelbſt wieder ſo ein Garten, ſo ein Fiſchteich. Und obgleich die Erde und die Luft zwiſchen den Pflanzen des Gartens oder das Waſſer zwiſchen den Fiſchen des Teichs keine Pflanze und kein Fiſch iſt, ſo enthalten ſie doch nichts deſto weniger Pflanzen und Fiſche, wenn auch in einer für uns unbemerkbaren Kleinheit. Im ganzen Univerſum giebt es nichts Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung als nur dem Scheine nach. Jeder lebendige Körper hat eine dominirende Entelechie, welche im Thiere die Seele iſt, aber die Glieder dieſes lebenden Körpers ſind voll von anderen lebenden Weſen, Pflanzen, Thieren, von denen jedes ebenfalls ſeine dominirende Seele hat. Man darf ſich durchaus nicht vorſtellen, daß jede Seele eine beſtimmte Maſſe oder einen Theil eigenthümlicher Materie beſitze und ſonach andere niedrigere lebende Weſen immer zu ihrem Dienſte unter ſich habe. Denn alle Körper ſind in einem fortwährenden Fluſſe und ununterbrochen treten Theile hinzu während andere heraustreten; wie an dem Schiffe des Theſeus wird an dem Körper immer gebeſſert. So ändert alſo die Seele den Körper nur allmälich und ſtufenweiſe, und wird nie mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt. Auch giebt es keine vom Körper ſchlechthin getrennte Seelen. Daher giebt es auch im eigentlichen Sinne keine Erzeugung und keinen vollkommenen Tod; was wir Erzeugung nennen, ſind Evolutionen und Vergrößerungen, was wir Tod nennen iſt Involution und Verkleinerung. Dies ſtimmt ganz mit den Beobachtungen überein, welche gezeigt haben, daß kein organiſcher Körper aus dem Chaos oder der Fäulniß entſteht, ſondern immer aus dem Samen, in welchem der Organismus ſchon präformirt iſt. Es hat

somit nicht nur der organische Körper schon vor der Empfängniß existirt, sondern auch die Seele in diesem Körper d. h. das Thier selbst und durch die Empfängniß wird dieses Thier nur zu einer größern Umgestaltung disponirt.

Daß sich die Leibnitzische Ansicht von der Seele und dem Leibe specifisch von der Cartesischen unterscheidet, liegt auf der Hand. Cartesius stellt der Seele die räumlich ausgedehnte Materie gegenüber. Leibnitz hat außer der Seele nur andre Seelen oder wenigstens seelenähnliche Wesen. Darin stimmen sie überein, daß sie keinen direkten äußern Einfluß auf die Seele statuiren. Ebenso auch darin, daß sie aus dem Wesen der Seele alle Räumlichkeit und Materialität schlechthin ausschließen.

Wir hoben bei der Betrachtung des Cartesischen Dualismus hervor, daß gerade durch dieses einfache Entgegensetzen der Seele und der Materie die Seele in die materielle Aeußerlichkeit verwickelt werde, daß uns die Seele eben darum wenigstens als ein Punkt erscheine, welcher im Raume existire, sich bewege, durchaus nicht als ein Wesen, welches über diese ganze Sphäre des materiellen Seins in positiver Weise hinaus sei. Findet nicht bei Leibnitz etwas Ähnliches statt? Mögen wir auch noch so ängstlich bemüht sein, der Forderung Leibnitzes nachzukommen, die Monaden nicht räumlich neben einander zu denken — es gelingt uns nicht. Die ganze Art und Weise, wie Leibnitz seine Monaden einführt versetzt uns sogleich in die räumliche Anschauung. Er geht von der theilbaren Materie aus und fordert ein Untheilbares. Natürlich fangen wir sogleich im Gedanken an, die Materie zu theilen, um auf diesem Wege das Untheilbare zu finden. Dies führt uns zuerst auf materielle Atome von unbestimmter Kleinheit. Diese verwirft Leibnitz. Wo noch Ausdehnung ist, ist auch noch Theilbarkeit. Wir gehen also über die Atome zu Punkten fort. Auch hierbei sollen wir aber nicht stehen bleiben; wir sollen die Punkte als Monaden, als thätige, vorstellende Wesen denken. Diese innere, ideelle Thätigkeit giebt uns eine Untheilbarkeit in einem ganz andern Sinne, versetzt uns nicht bloß an das Ende des Raums sondern über die ganze Sphäre der Räumlichkeit hinaus, in eine andere Region. Und doch kommen wir bei dem besten Willen nicht von der Vorstellung des Punktes los. Das Ziel, zu welchem unsere Gedanken fortgehen sollen, bleibt immer auf dem Wege liegen,

den uns Leibnitz selbst geführt hat. Die Monaden erscheinen nur als vorstellende Punkte.

Ein vorstellender Punkt ist nun freilich ein sehr seltsames Ding und Leibnitz will es auch durchaus nicht leiden, daß wir die Monaden so fassen. Der Punkt ist als unausgedehnt einfach, er hat keine Theile. Allein er ist nichts weiter als dies, er geht in diese Einfachheit auf. Ihm die Kraft, die Thätigkeit des Vorstellens beizulegen, wäre eine Annahme, die vor einem Seelenäther nichts voraushätte. Die Monaden haben auch keine Theile. Allein ihre Einfachheit hat eine positive Bedeutung. Sie sind nicht in dem Sinne einfache Wesen, daß sie nicht Unterschiede in sich umfaßten. In jedem Momente stellen sie vor, sie sind fortwährend thätig, vereinigen immer ein Vieles in sich. Dieser ganze Proceß, der in ihnen vorgeht, ist aber — dies ist das Entscheidende, Charakteristische — rein ideeller Natur. Das Viele, was sie umfassen sollen, ist nicht etwa das Räumliche, Materielle, durch dessen Theilung wir zu ihnen gelangt sind, sondern nur ein Vieles in der Vorstellung, im Denken. Darum gilt hier ganz dasselbe als bei dem Cartesischen Dualismus. Weil die Monaden die Räumlichkeit nicht als ein wesentliches Moment in sich umfassen, haben sie diese neben sich, außer sich. Ihre Immaterialität ist ohne Energie, ist eine unausgeführte, scheinbare. Eben daher kommt es, daß wir die Vorstellung, daß die Monaden räumlich neben einander liegen, nicht los werden können. Der Raum ist ihnen gegenüber eine unüberwundene Macht, ein ebenso selbstständiges Wesen wie sie selbst. Er hängt sich ihnen äußerlich an und zieht sie in die äußerliche Existenzweise herab, ohne daß die Monaden im Stande wären, sich mit ihrer bloß innerlichen Selbstständigkeit dagegen zu wehren.

Je mehr wir uns bemühen, uns in den Idealismus der Leibnitzischen Anschauung zu versetzen, desto mehr kann es uns zunächst wundern, wenn Leibnitz die mechanische Betrachtung der Natur, wie sie Cartesius feststellte, neben der idealen vollständig gelten läßt. Wir glauben uns zuerst in eine ganz andere Region versetzt und doch wird behauptet, daß die Körper in einem äußern causalen Zusammenhang mit einander stehen, daß auch der Organismus eine Maschine sei, die von außen in Bewegung gesetzt werde und den mechanischen Gesetzen allseitig sich unterordne. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, daß diese ganze Körperwelt

und mit ihr der in ihr herrschende Mechanismus nur Erscheinung ist daß ihm die ideale Welt der Monaden zu Grunde liegt, in welcher von räumlicher Bewegung, von Stoß und Gegenstoß u. s. w. im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Ist denn aber wirklich — werden wir fragen — dieser Mechanismus die nothwendige Erscheinung der für sich bestehenden, äußerlich gar nicht mit einander verkehrenden, in ihrem selbstständigen Leben nur übereinstimmenden Monaden?

Es würde eine sehr verwickelte Untersuchung sein, diese Frage weiter zu verfolgen, zumal da Leibnitz selbst nur sehr aphoristisch auf sie eingeht. Besonders von Interesse ist es, daß die ideale Welt der Monaden vor Allem an einem Punkte in den Mechanismus der äußern Erscheinung direkt eingreift. Die erscheinende Welt ist nämlich eine zweckmäßig geordnete Maschine. Alle Erscheinungen, Gestalten der Welt sind nach Leibnitz mechanisch und teleologisch zu betrachten. Die vom göttlichen Willen gesetzte Harmonie der Monaden ist es, welche den Mechanismus der Natur als zweckmäßige Ordnung erscheinen läßt, und wir würden alle Erscheinungen der Natur, vor Allem den Organismus, durchaus einseitig auffassen, wollten wir die überall herrschende Ordnung als ein Produkt des Zufalls ansehen.

Daß es vorzugsweise diese äußere Ordnung ist, in welcher die ideale Welt der Monaden sich im Mechanismus selbst geltend macht, ist sicherlich characteristisch für den Idealismus des Leibnitz. Eine weitere, tiefer eingehende Gewalt haben die Monaden nicht, und zwar darum nicht, weil sie im Grunde selbst vom Mechanismus beherrscht werden. Freilich wirken sie selbst nicht auf einander; darin besteht ihre Freiheit vom Mechanismus. Allein diese Freiheit ist ohne Energie; der göttliche Wille hat sie äußerlich an einander gepaßt. Gerade das was sie vom Mechanismus befreit, macht sie auch wieder zu unfreien Elementen desselben.

Die Herbartsche Philosophie hat auf den ersten Anblick zu der Leibnitzischen so vielfache Beziehungen, daß man sie vorzugsweise mit dieser zusammenstellt, als eine weitere Entwickelung derselben ansieht. Es ist jedoch diese Verwandtschaft nicht so groß, als sie zunächst scheinen mag. Am wenigsten kann hier von einer Entwickelung die Rede sein; man müßte denn — den Tod auch zu derselben rechnen.

Die Seele ist ein einfaches reales Wesen, nicht bloß ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität; — hierin ist das allgemeine metaphysische Fundament ausgesprochen, auf welchem Herbarts Ansicht von der Seele beruht.

Die innere Beobachtung der psychischen Erscheinungen führen uns zunächst dazu, sie sämmtlich auf ein und dasselbe Subject zu beziehen, an oder in welchem sie vor sich gehen. Vor Allem ist es das Selbstbewußtsein, in welchem wir ausdrücklich alle unsere innern Zustände auf ein und dasselbe Subject zurückführen. Diese Thätigkeit des Zusammenfassens, Vereinigens setzt nothwendig ein einheitliches Seelenwesen voraus. Wir können nicht mehrere Seelenwesen annehmen, deren Thätigkeiten sich zu einem Gesammtresultate verknüpften, ebenso wenig können wir in der Weise des Materialismus verschiedene Theile oder Zustände des Gehirns, bald diese bald jene psychischen Acte zusammenhangslos hervorbringen lassen. Es muß ein und derselbe Träger sein, welcher den verschiedenen psychischen Erscheinungen zu Grunde liegt, welcher trotz aller mannigfachen Gestalt, welche diese annehmen, doch derselbe bleibt, nicht in mehrere Wesen zerfällt.

Noch mehr, dieses Substrat, dieses reale Wesen ist nicht bloß ein einheitliches, sondern auch ein *einfaches*. Dieser Begriff der Einfachheit ist es vorzugsweise, welcher der ganzen Herbartschen Psychologie ihren eigenthümlichen Character giebt. Die Nothwendigkeit, das Einfache zu denken, um die Widersprüche zu lösen oder vielmehr denkbar zu machen, welche alle gewöhnlichen Begriffe des gebildeten Bewußtsein enthalten, ist das Thema, von welchem Herbart überhaupt in seiner Philosophie ausgeht. Daß Unterschiedenes, Entgegengesetztes in *einem* Wesen vereinigt sein könnte, gilt ihm als schlechthin undenkbar, unmöglich. Auch die Seele muß als ein reales Wesen ein einfaches sein, d. h. sie hat nicht verschiedene Kräfte, Vermögen, Eigenschaften an sich, ist auch nicht — wie die Leibnitzische Monade — ursprünglich die Thätigkeit, ein Vieles in sich zusammenzufassen, hat überhaupt in keiner Weise einen Gegensatz, eine Negation in sich selbst, sondern sie geht in die Bestimmtheit, Qualität auf, in welcher ihr eigenthümliches Wesen besteht. Diese Qualität, dieses „Was" der Seele als solches ist uns vollständig unbekannt. Nur daß es ein einfaches ist, wissen wir. Sonst aber bezieht sich Alles was wir von der Seele

beobachten und erkennen, auf die Erscheinungen, Zustände ihres einfachen Wesens. Diese allein sind es, die sich unserer Erkenntniß darbieten.

Es sind aber nicht bloß die psychischen Erscheinungen, welche auf die Annahme eines einfachen realen Wesen zurückweisen. Von den Erscheinungen der natürlichen Welt gilt vielmehr ganz dasselbe. Einfache reale Wesen liegen allen Erscheinungen zu Grunde. Nur diese Annahme ist im Stande, die Widersprüche zu beseitigen, welche in unserer gewöhnlichen Vorstellung von den Dingen und ihren Veränderungen liegen. Schon wegen ihrer Einfachheit sind diese „Realen" nicht materielle Atome, auch nicht Leibnitzische Monaden. Allerdings sind wir genöthigt, sie in Raum und Zeit zu versetzen; sie selbst sind aber trotzdem ebenso raumlos als zeitlos. Die eigenthümliche Qualität der einfachen Wesen bleibt uns durchaus unbekannt; die Erscheinungen verlangen aber, dieselbe als verschiedene zu fassen. Blieben die Realen schlechthin getrennt von einander, so gäbe es keine wechselnde Erscheinung. Daß sie zusammentreten, aufeinander einwirken, gegen diese Einwirkung reagiren, müssen wir also nothwendig voraussetzen. Eben dieses Zusammensein der einfachen Wesen, ihre gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen sind der allgemeine Grund aller für unser Wissen allein zugänglichen Erscheinungen.

Auch die psychischen Erscheinungen entstehen aus dem Zusammensein der Seele mit andern einfachen Wesen, besonders des Leibes. Denken wir uns die Seele allein, so hat sie in ihrer Einfachheit keinerlei besondere innere Zustände. Wir können nicht von ihr sagen, daß sie empfindet, vorstellt, will u. s. w. „Sie weiß ursprünglich nichts von sich selbst und nichts von den Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei, wie immer entfernte, Vorbereitungen zu dem allen." Die einfachen Wesen treten nun aber in Beziehung zu einander. „Zwischen mehreren, unter sich ungleichartigen, einfachen Wesen giebt es ein Verhältniß, das man mit Hülfe eines Gleichnisses aus der Körperwelt als *Druck* und *Gegendruck* bezeichnen kann. Wie nämlich der Druck eine aufgehaltene Bewegung ist, so besteht jenes Verhältniß darin, daß in der einfachen Qualität jedes Wesens etwas geändert *werden* würde durch das andere, *wenn* nicht ein

jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielt. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht; und dies ist die Verbindung des Geschehens mit dem Sein. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Act der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält."

Darin unterscheiden sich also die Seelen von andern einfachen Wesen, daß in ihnen, wenn von außen auf sie eingewirkt, wenn sie gestört werden durch das Zusammensein mit andern, und wenn sie gegen diese äußere Störung reagiren, sich in derselben unverändert erhalten, Vorstellungen entstehen. Welche innern Zustände bei andern einfachen Wesen durch diese Störung und Selbsterhaltung sich bilden, können wir natürlich durch eigne innere Erfahrung nicht wissen. Leibnitz behauptete, alle Monaden stellten vor, wenn auch in verschiedenen Graden der Klarheit, Herbart betrachtet das Vorstellen als ein Prärogativ eines Theils der einfachen Wesen, als einen eigenthümlichen innern Zustand aller der Wesen, welche wir Seelen nennen. Schon dadurch, daß die Selbsterhaltungen der Seele im Allgemeinen als Vorstellungen bezeichnet werden, erhält dieser Ausdruck eine weitere Bedeutung, als er in dem Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens und der Wissenschaft hat. Auf Vorstellungen sind nach Herbart alle psychischen Erscheinungen zurückzuführen. Eben dies ist die Hauptaufgabe, welche die wissenschaftliche Psychologie zu lösen hat. Sie wird darin von den einfachsten psychischen Zuständen ausgehen und diese in ihren mannigfachen Combinationen verfolgen, immer mit der Tendenz, die dem Anscheine nach heterogenen psychischen Processe in das eine Urphänomen, welches als Vorstellung bezeichnet wird, aufzulösen. Unter diesen Processen wird sich einer finden, welchen der Sprachgebrauch vorzugsweise Vorstellen nennt. Derselbe muß aber zugleich so beschaffen sein, daß es passend erscheint, die allgemeine, fundamentale psychische Erscheinung als Vorstellung zu bezeichnen. Wollten wir festhalten, daß in dem Vorstellen immer schon eine bewußte Beziehung auf einen äußern Gegenstand liege, so würde Herbarts Terminologie entschieden unpassend erscheinen. Daß jede Selbsterhaltung der Seele gegen äußere Störung sogleich in diesem Sinne Vorstellung sei, will Herbart durchaus nicht behaupten. Schon die

Empfindung ist für ihn Vorstellung. Verschiedene Bearbeiter der Herbartschen Principien haben daher auch nach einem andern Ausdruck gesucht. Besonders ist man auf den Ausdruck zurückgekommen, welchen Leibnitz gewählt hat, um die ursprüngliche, allgemeine Thätigkeit der Monaden zu bezeichnen, nämlich Perception.

Wir werden uns mit der Psychologie Herbarts öfter beschäftigen. Für jetzt kam es uns nur darauf an, das Princip derselben, die metaphysische Ansicht Herbarts von der Seele hervorzuheben. Auch wollen wir hier nicht eine eingehende kritische Untersuchung über diese Ansicht anstellen, indem die weiteren Betrachtungen an und für sich schon eine solche in sich enthalten. Die Principien der Herbartschen Metaphysik sind für uns von besonderm Interesse durch ihre radicale Einseitigkeit. In den psychologischen Untersuchungen Herbarts treten manche fruchtbare Gesichtspunkte hervor, auf die ihn allerdings seine metaphysischen Principien hinführten, obwohl sie mit diesen durchaus nicht in einem ausschließlichen Zusammenhange stehen. Die metaphysischen Principien selbst sind so vollständig unfähig, das Wesen des Geistes zu erfassen, daß die Überwindung derselben, die Einsicht in ihre Einseitigkeit eine Aufgabe ist, welche uns durch die ganze Psychologie hindurch begleiten wird. Nur vorläufig stellen wir die Hauptpunkte kurz zusammen, auf die es hierbei vorzugsweise ankommen wird.

Die Seele soll ein besonderes selbstständiges Wesen sein, soll für sich existiren uud sich in allen Störungen, die sie von anderen Wesen erfährt, unverändert erhalten. Diese Annahme, mit welcher Herbart auf das Entschiedenste dem Materialismus entgegentritt, bleibt bei ihm eine schlechthin unausgeführte Forderung. Denn Alles, was vom Wesen der Seele positiv ausgesagt wird, ist das gerade Gegentheil einer wirklichen Selbstständigkeit. Die Seele ist ein einfaches Wesen. Wenn wir auch ihre Qualität als solche nicht erkennen können, daß diese eine schlechthin einfache ist, soll unzweifelhaft feststehen. Eben die einfache Bestimmtheit, ohne innern Unterschied, ohne Proceß, ist das schlechthin Ohnmächtige, Unselbstständige, in Anderes Übergehende. Das einfache Wesen, welches in dem wirklichen Zusammensein mit Andern, in der Störung sich erhält, hat sicherlich aufgehört, ein einfaches zu sein. Das Andersein ist in dasselbe eingetreten und

eben in diesem seinen eigenen Andersſein soll es sich behaupten, sich festhalten. Die Herbartianer geben sich alle mögliche aber durchaus vergebliche Mühe, Ausdrücke zu finden, durch die das Sicherhalten in der Störung als verträglich mit der Einfachheit der Seele dargestellt werden könnte. Nicht die Qualität — sagt man — ändert sich, sondern nur ihre Beziehung zu anderen Qualitäten; das Einfache tritt also nur in einen andern Zustand, wenn es sich gegen äußere Anfechtungen wehrt, ohne in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit dadurch verändert zu werden. Offenbar ist der andre Zustand, in welchen das einfache Wesen durch die Störung versetzt wird, gar nicht sein eigner, nicht sein innerer Zustand, wenn er *nur* besteht in den veränderten äußern Beziehungen. Die Störung wie die Selbsterhaltung geht nicht in dem einfachen Wesen selbst vor, sondern in dem Betrachter, in dem Philosophen.

Dieser Widerspruch — die Seele erhält sich in der Störung und ist doch schlechthin einfach — wird noch augenfälliger, intensiver, indem diese Selbsterhaltung Vorstellung sein soll. Natürlich kann Herbart diese Erklärung, diese Deduction der Vorstellung nicht als eine Thatsache betrachten. Wir finden verschiedene Vorstellungen in uns vor, sobald wir uns selbst beobachten — dies ist Thatsache. Alle diese Vorstellungen gehören uns, denselben Individuen an und wir fordern daher einen einheitlichen Träger. Außerdem aber lehren uns metaphysische Untersuchungen, daß das wirklich Existirende nur eine Vielheit von *einfachen* Wesen sein kann. Die wirkliche Seele muß auch ein solches einfaches Wesen sein, die als einfach, in ihrer Isolirtheit, ihrer Beziehung auf sich zu keinen Vorstellungen, keiner besondern Thätigkeit fortgeht. Mit diesen metaphysischen Voraussetzungen bleibt nichts Anderes übrig als jene Hypothese: die Vorstellungen sind Selbsterhaltungen der Seele in den äußern Störungen. Man hat darüber gestritten, ob Herbart die Seele selbst als ein vorstellendes Wesen betrachte oder ob die Vorstellungen nur in ihr existiren. Genau genommen kann Herbart nur sagen: die Vorstellung ist ein *Zustand* der Seele, die Seele *hat* Vorstellungen. Allein auch dies kann man wieder nur sagen, wenn die Seele selbst das vorstellende Subject ist. Denn in den Zustand der Vorstellung kann einzig und allein ein vorstellendes Subject gerathen. In jeder psychischen Erscheinung ist immer schon die *subjective* Individualität enthalten. Jede Empfindung ist schon

Selbstempfindung. Die Vorstellung als eine Selbsterhaltung eines einfachen Wesens betrachten, heißt nichts Anderes als: das Selbst als einen Zustand des Selbstlosen fassen. Die einfachen Empfindungen, Vorstellungen — meint man — könnten wohl Zustände eines einfachen Wesens sein. Allein zur Empfindung gehört der Proceß des Empfindens und dieser ist schon als solcher nichts weniger als einfach, er ist ein Proceß, welcher ein wirkliches Sicherhalten, eine wirkliche Selbstständigkeit ausdrückt, und welcher eben darum nie zu einem bloßen Zustande einer einfachen, in sich processlosen Bestimmtheit werden kann.

Das eigenthümliche „Was" der Seele, ihre Qualität, soll unerkennbar sein. Was soll dies bedeuten? Gehen wir aus von der thatsächlichen Erscheinung des Vorstellens, so würde es darauf ankommen, eine Qualität zu finden, die in ihrer Selbsterhaltung eben diesen Zustand des Vorstellens annähme. Die einfache Qualität scheint einen solchen Reichthum von möglichen Unterschieden zu bieten, daß es keine weitere Noth zu haben scheint; es wird sich auch die eigenthümliche Seelenqualität darunter finden. Sollen wir aber eine einfache Qualität suchen, die in ihrer Störung und Selbsterhaltung einfach bleibt und außerdem den innern Zustand des Vorstellens in sich erfährt, so wird an dieser Aufgabe das göttliche Wissen ebenso sehr scheitern als das menschliche. Wir verlangen das schlechthin Unmögliche. Offenbar verdeckt diese Unerkennbarkeit des Seelenwesens nur den Widerspruch, den unsre eigne Metaphysik hervorgerufen. Anstatt durch ihn zu lernen, daß die einfache Qualität unmöglich die objective Basis der Seelenerscheinung sein kann, halten wir diese doch fest und suchen hinter ihr, was unmöglich dahinter stecken kann. Ja wir brauchen nur unsere Gedanken zusammen zu nehmen, so wissen wir im Grunde Alles, was nur von dem einfachen Wesen gewußt werden kann. Zunächst mag es so aussehen, als könnte die einfache Qualität dieser Wesen einen unendlichen Reichthum von Unterschieden enthalten. Wenn wir von einfachen Empfindungen sprechen, so bieten uns sogleich die verschiedenen Sinne verschiedene Einfachheiten. Ebenso kennt die Chemie eine Menge einfacher Stoffe. Hier ist aber die Einfachheit ein Moment eines nicht weniger als einfachen Processes. Sie tritt nicht selbstständig auf. Die einfachen Wesen, zu denen auch die Seele gehört, sollen selbstständige, so-

lirte Einfachheiten sein. Und zwar objective, reale Wesen, nicht abstracte Gedanken, metaphysische Begriffe. Ohne allen Zweifel sind diese Wesen nichts weiter als — Punkte. Sie sind unräumlich; allein ihre Unräumlichkeit ist einfach, ohne weitere positive Erfüllung. Eben weil ihnen diese fehlt, schrumpfen sie vollständig zu Punkten zusammen und nur weil wir uns das Widersinnige unseres Verlangens nicht klar machen, daß diese einfachen Wesen in der gegenseitigen Störung sich selbst erhalten, ja in dieser Reaction zu vorstellenden Wesen werden sollen, erscheinen sie uns als mehr als Punkte, als ausgestattet mit einer unerkennbaren Innerlichkeit, die in der isolirten Einfachheit nimmermehr Platz findet.

Man hat die Herbartsche Philosophie als „realistischen Individualismus" bezeichnet. Die einzelnen individuellen Seelen sind nach ihm reale, für sich bestehende Wesen. Das Individuelle kommt in seiner Philosophie zu seinem Recht. Nach dieser Intention mag jene Bezeichnung immerhin gelten. Sehen wir aber auf die Durchführung dieser Intention, achten wir darauf, was Herbart den individuellen Seelen auf den Weg giebt, damit sie ihre Realität behaupten können, so kann es keinen abstracteren Idealismus geben als die Herbartsche Philosophie. Die einfache, unerkennbare Bestimmtheit schützt die Wesen nicht vor dem Untergang. Ja sie kommen, nur hiermit ausgestattet, gar nicht als solche zur Existenz. Sie sind von vorn herein verschwindende Momente des Seins, und nur unsre Phantasie leiht ihnen eine selbstständige Realität.

4. Das Wesen des Organismus.

a. Teleologische Betrachtung des Organismus.

Der Dualismus und Materialismus, wie wir diese im zweiten Abschnitt kennen gelernt haben, stehen in psychologischer Hinsicht im entschiedensten Gegensatz. Dem Dualismus ist die Seele eine besondere, von dem Körper ihrem ganzen Wesen nach verschiedene Substanz, der Materialismus verlegt alle psychische Thätigkeiten in den Körper selbst. Trotz dieses Gegensatzes stimmen aber beide Ansichten in ihrer Auffassung vom Organismus mit einander überein.

Der menschliche Leib ist eine besondere Art des Mechanismus — dies behauptet ebenso der idealistische Dualismus wie der Materialismus.

Unter Mechanismus verstehen wir hier die Principien der Cartesischen Naturbetrachtung, die wir vorher kurz hervorgehoben haben. Halten wir nun diese fest, und ordnen ihnen den menschlichen Organismus unter, so ist es schlechthin unmöglich, aus dem Gegensatz des Dualismus und Materialismus heraus zu kommen. Ist der Organismus wirklich nur eine besondere Art des Mechanismus, so sind wir in vollkommenem Rechte, die psychischen Thätigkeiten in eine besondere Substanz zu verlegen. Mit einem solchen vom Mechanismus beherrschten Leibe hat die Seele schlechthin nichts zu thun. Damit verwickeln wir uns aber in alle die Räthsel und Widersprüche, die für den Dualismus durchaus unlösbar sind. Diese treiben zu der Annahme: die Seele ist keine besondere Substanz; sie ist vielmehr in allen Formen ihrer Thätigkeit nur ein Product des Leibes selbst. Diese materialistische Annahme ist aber im Grunde nur eine Steigerung des Widerspruchs. Der Mechanismus, welcher irgend einen psychischen Proceß hervorbringt, ist eben kein Mechanismus. Der Materialismus wirft uns also wieder in den Dualismus zurück. Die eine Ansicht ist so unhaltbar und widersinnig wie die andere. Ein Ausweg ist, so lange wir unsere Auffassung vom Leibe nicht ändern, unmöglich zu finden.

Nach unseren vorangehenden Betrachtungen werden wir auch ohne Weiteres übersehen, daß nichts damit gewonnen ist, wenn wir den menschlichen Leib wie die ganze körperliche Welt in der Weise der Leibnitzischen oder Herbartschen Philosophie in immaterielle Substanzen auflösen. Die Widersprüche modificiren sich, aber bleiben ebenso unaufgelöst stehen.

Die Frage *nach dem Wesen des Organismus* tritt uns also hier in ihrer principiellen Bedeutung für die Psychologie entgegen. Diese kann nicht einen sichern Schritt thun ohne auf diese Frage einzugehen.

Innerhalb der mechanischen Auffassung des Organismus, wie sie der Dualismus und Materialismus mit einander theilen, ist zunächst eine Differenz möglich, welche freilich in psychologischer Hinsicht ohne wesentliche Bedeutung ist, welche aber in der Physiologie eine nicht unwichtige Rolle spielt. Der dualistische Idealismus ist in verschie-

denen Formen seiner Entwickelung geneigt, die mechanische Betrachtung des Organismus mit der teleologischen zu verbinden, während die materialistische Anschauung sich dieser opponirt.

Wenn wir von Zwecken und zweckmäßigen Mitteln reden, so denken wir vor Allem an den menschlichen Willen und an die Art und Weise, wie dieser seine Entschlüsse in der objectiven Welt ausführt. Unserm freien Handeln geht eine mehr oder weniger bestimmte Vorstellung von dem, was wir thun wollen, voraus. Eben diese Vorstellung ist der erste Act in dem Processe der Freiheit. Ehe wir Hand ans Werk legen, ist dieses in idealer Form in uns gegenwärtig; es ist vorher in der Innerlichkeit unsers Geistes fertig, ehe wir es in die äußerliche Wirklichkeit herausetzen. Unser äußerliches Thun, welches dem innerlichen Entschlusse folgt, ordnen wir diesem selbst unter; das Product, das Resultat unsers Thuns soll nichts Anderes sein als die äußere Wirklichkeit der innerlichen Selbstbestimmung. Der Zweck ist eben der innerliche Willensentschluß, welcher dem äußerlichen Thun nicht bloß vorausgeht, sondern diesen leitet, beherrscht, zu einem Ganzen zusammenfaßt.

Um einen bestimmten Entschluß äußerlich auszuführen, müssen wir den Leib in Bewegung setzen. Dieser ist das allgemeine Mittel für die Verwirklichung unserer Zwecke. Mit dem Leibe können wir in die körperliche, materielle Welt eingreifen, und zugleich ist er unser Leib; unser Wille hat ihn in seiner Gewalt, beherrscht ihn unmittelbar. Durch den Leib verschaffen wir uns aber noch andere zweckmäßige Mittel zur Ausführung unseres Willens. Wir geben den Körpern eine bestimmte Form, setzen sie in eigenthümlicher Weise zusammen und combiniren damit zugleich die Effecte, welche sie vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit und nach den uns bekannten Gesetzen hervorbringen. Solche vom Menschen gebaute Maschinen sind nach ihrer ganzen innern Structur zweckmäßig, indem jeder Theil den Effect hervorbringt, den wir beabsichtigt, und die ganze Maschine eben das leistet, wozu unser Wille sie bestimmt hat.

Unsern Leib als ein zweckmäßig construirtes Ganze zu betrachten, ist dem Gebildeten eine sehr geläufige Vorstellung. Ein Ganzes ist er schon, indem er im Unterschiede von den äußern Dingen, nach allen seinen Theilen uns angehört. Er ist zweckmäßig gebaut, indem wir durch ihn unsern Willen verwirklichen. Um diese Zweck-

mäßigkeit zu bemerken, dazu bedarf es keiner genauern wissenschaftlichen Kenntniß des Leibes; sie tritt nach einzelnen Seiten hin zu eclatant hervor. Daß also z. B. die Hand zweckmäßig gebaut ist, indem wir durch sie im Stande sind, die mannigfachsten, zur Realisirung unserer Zwecke nothwendigen Bewegungen auszuführen, lehrt uns die tägliche Erfahrung. Auch wird die Vorstellung nicht weiter darüber im Zweifel sein, worin die Zweckmäßigkeit unseres Leibes ihren letzten Grund habe. Sie ist ein Product des göttlichen Willens, welcher die Welt geschaffen und weise geordnet.

Die wissenschaftliche Betrachtung des Organismus findet diese teleologische Anschauung mehr oder weniger entwickelt vor; sie braucht sie nicht erst zu erzeugen. Auch giebt die nähere Kenntniß unseres Leibes durchaus nicht etwa Veranlassung, die Zweckmäßigkeit seiner Structur in Zweifel zu ziehen; im Gegentheil, sie liefert immer neue Beweise von der Wahrheit unseres vorwissenschaftlichen Glaubens. Die empirische Physiologie hat denn auch von jeher diesen teleologischen Gesichtspunkt mehr oder weniger anerkannt und unbefangen nach dem Zweck der einzelnen Organe geforscht, ohne sich auf eine weitere Begründung und Rechtfertigung dieser Anschauungsweise einzulassen. Die Frage nach dem Zwecke des ganzen Organismus mußte ferner liegen, denn diese führt über die physiologische Betrachtung hinaus zu einem andern Gebiete. Im Allgemeinen wird man es als den Zweck des menschlichen Organismus ansehen, der geistigen Thätigkeit nach allen Seiten hin als Mittel zu dienen. Innerhalb des Organismus selbst treten bestimmte Processe als besonders wichtige, durchgreifende hervor, und diese sind es denn vorzugsweise, welche die teleologische Betrachtung als Zwecke festhielt, um ihnen andere Processe als Mittel unterzuordnen. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, diese Mittel selbst wieder als Zwecke und ebenso auch die Zwecke wieder als Mittel zu betrachten. Das Ineinandergreifen der organischen Functionen gab der teleologischen Untersuchung sogleich diese Wendung, durch welche alle Theile des Organismus innerhalb seiner selbst sich zu einem Ganzen zusammen faßten. Wenn ich also z. B. behaupte, daß die Muskeln des lebendigen Körpers als Mittel zur Bewegung dienen, so gilt mir die Bewegung zunächst als ein Proceß, welcher zum Wesen des Organismus nothwendig gehört; er hat einen inneren, unbestreitbaren Werth, eine allgemeine Bedeutung und als solchen erkenne ich ihn

an, indem ich ihn als einen Zweck betrachte. Die innere Structur der Muskeln, ihre Gruppirung, Verbindung mit den Knochen ꝛc., sind damit unter einen Gesichtspunkt zusammen gefaßt; alle Eigenschaften der Muskeln ordnen sich diesem einen Zwecke unter, tragen dazu bei, die organische Bewegung in ihren mannigfachen Formen auszuführen. Nun kann ich aber auch die Bewegung des Organismus als ein Mittel für einen andern Zweck betrachten. Ich kann z. B. sagen: die unwillkührliche Bewegung dient zur Erhaltung des Organismus, die willkührliche zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse. Ähnlich kann ich auch nach den Mitteln fragen, durch welche die Structur der Muskeln gebildet wird; dann sind die Muskeln selbst ein Zweck, welchem andere Elemente und Funktionen des Organismus als Mittel dienen. Ich brauche diese Frage nach dem Zweck nur weiter fortzusetzen, so wird es sich bald zeigen, wie die verschiedenen Organe durch verschiedene Mittelglieder hindurch sich gegenseitig unterstützen und schließlich jedes für die andern als zweckmäßiges Mittel betrachtet werden kann.

Gerade in der ersten Periode der neuern Philosophie, in welcher die mechanische Betrachtung des Organismus die herrschende war, stellte man dieser die teleologische als gleichberechtigt zur Seite und forderte zugleich, daß die letztere über die ganze Natur ausgedehnt werden müsse. Besonders Leibnitz und Wolf betrachten beide Anschauungsweisen als die nothwendigen Glieder einer vollständigen Naturerkenntniß. Allerdings ist die ganze Natur eine Maschine; allein sie ist eine wohlgeordnete, zweckmäßig gebaute Maschine. Denn sie ist das Product des göttlichen Willens und eben dieser ist es, welcher die einzelnen Theile der Natur mit Verstand und Weisheit an einander gefügt hat. Wir sind also nach dieser Anschauungsweise vollkommen berechtigt, für alle Naturerscheinungen mechanische Ursachen zu suchen; entschieden einseitig wäre es aber, hierbei stehen zu bleiben; erst wenn wir überall die göttlichen Absichten aufgefunden haben wir die Welt nach ihrem letzten, wahren Grunde erkannt. Die mechanische Betrachtung der Natur erscheint dieser idealistischen Anschauung darum als unzureichend, weil sie nicht im Stande ist, das harmonische Ineinandergreifen aller Glieder der Natur zu erklären. Fassen wir dies Ineinandergreifen selbst als einen Effect der mechanischen Kräfte, so erscheint dasselbe als Zufall, d. h. als ein Product von äußern Bedingungen und Verhältnissen, die durch kein

allgemeines Gesetz zusammen gehalten werden. Eine solche Annahme wäre ebenso widersinnig, als wollten wir eine vom Menschen gebaute Uhr auf rein natürlichem Wege, durch eine von keinem Verstande geleitete Combination mechanischer Processe entstanden denken. Der Organismus ist ein Glied in dieser Weltmaschine; er hat vor der sogenannten unorganischen Natur nichts Wesentliches voraus; es drängt sich in ihm nur ein in sich complicirter Mechanismus auf einen engen Raum zusammen, so daß die allgegenwärtige Zweckmäßigkeit an ihm in eclatanter Weise sichtbar wird.

Die teleologische Betrachtung in der hervorgehobenen Fassung läßt also die mechanische Erklärung der organischen Erscheinungen unangefochten; sie widersetzt sich nur der Annahme, als könnte auch die Combination der mechanischen Elemente, wie diese im Organismus vorliegt, ohne Eingriff eines bewußten, nach Zwecken handelnden Willens in die Wirklichkeit treten.

Als Thatsache für die sinnliche Wahrnehmung darf ich die Zweckmäßigkeit des Organismus im eigentlichen Sinne nicht in Anspruch nehmen. Wenn ich sage, daß das Auge zum Sehen zweckmäßig eingerichtet ist, so liegt sogleich in dem Worte zweckmäßig — wie wir bisher den Begriff des Zwecks gefaßt haben — die Beziehung zum bewußten Willen. Der Proceß des sich innerlich selbst bestimmenden und in der äußern Welt ausführenden Willens ist als solcher gewiß nicht Gegenstand der äußern Beobachtung. Nur der Effect dieser Selbstbestimmung tritt der Wahrnehmung gegenüber. Indem aber hier der Wille nur mechanische Elemente äußerlich combinirt, so ist dieser Effect immer zweideutiger Natur. Ich kann höchstens sagen: daß eine Combination von mechanischen Processen, wie sie der menschliche Organismus zeigt, ohne Eingriff eines leitenden Willens entstehen könnte, ist auf das Äußerste unwahrscheinlich; schlechthin unmöglich ist es nicht.

Um also ein Recht zu haben, den Begriff der Zweckmäßigkeit auf den Organismus anzuwenden, muß ich mich nothwendig nach einem zwecksetzenden Willen umsehen. Kann ich einen solchen in keiner Weise entdecken, so muß ich auch auf die teleologische Betrachtung resigniren. Im Organismus selbst kann natürlich der Grund der Zweckmäßigkeit nicht liegen; denn er ist ja nur eine besondere Art des Mechanismus. In der Seele ebenso wenig; denn sie hat ja, auch wenn wir ihr eine Herrschaft über den Körper zu-

gestehen wollten, thatsächlich nicht die Absicht, ihren Leib zu bauen. Es bleibt also nichts übrig, als auf den göttlichen Willen zu recurriren, und von ihm die Zweckmäßigkeit des Organismus abzuleiten. Wer sich einfach mit der Vorstellung begnügt, daß Gott die Welt geschaffen und geordnet habe, wird auch keinen Anstand nehmen, die Zweckmäßigkeit des Organismus als ein Zeugniß der göttlichen Weisheit anzuerkennen. Für das weitere Nachdenken entsteht aber vor Allem aus dem äußern Verhalten, in welches hier der göttliche Wille zur Welt gesetzt wird, der Zweifel, ob die teleologische Betrachtung, welche auf die Producte des menschlichen Willens jedenfalls ihre Anwendung findet, nicht der Beziehung der Welt zum göttlichen Wesen widerspreche. So widersetzt sich z. B. Spinoza ganz entschieden jeder teleologischen Betrachtung der Welt, weil er den Willen überhaupt nur als eine Form des endlichen Geistes, nicht als eine Form der absoluten Substanz ansieht.

Für den Materialismus alter und neuer Zeit ist die Polemik gegen die teleologische Anschauungsweise immer ein wichtiger Punkt. Meist sucht der Materialismus die Unwahrheit derselben dadurch nachzuweisen, daß er eine Menge von Naturerscheinungen zusammenstellt, die nach seiner Ansicht mit der angenommenen zweckmäßigen Ordnung der Welt in offenbarem Widerspruch stehen. Hiermit ist nun freilich wenig geholfen. Die Existenz von unzweckmäßigen Erscheinungen können auch die Anhänger teleologischer Vorstellungen sehr wohl zugeben. Wenn der Mensch eine Maschine baut, so muß er sich auch gefallen lassen, daß die Stoffe, welche er dazu benutzt, mancherlei Eigenschaften haben, die seine Zwecke nicht vollkommen unterstützen; für eine andere Art von Maschinen sind vielleicht gerade diese Eigenschaften sehr passend. Ganz ähnlich wird es auch in der Natur und dem Organismus zugehen. An Collisionen zwischen den verschiedenen Zwecken, welche der göttliche Wille in der Welt durchführt, kann es unmöglich fehlen. Man kann dies anerkennen und doch die Überzeugung haben, daß die Welt so zweckmäßig construirt ist, wie es überhaupt nach der Natur der endlichen Dinge möglich war. Um die teleologische Betrachtung principiell zu widerlegen, muß der Materialismus die Vorstellung des göttlichen Willens angreifen, auf welcher diese ganze Betrachtung ruht. Natürlich ist der jetzige Materialismus auch hiermit

bald fertig; wenige aphoristische Bemerkungen hält er für ausreichend, jene Vorstellung von Grund aus zu vernichten.

Der menschliche Organismus ist eine sehr complicirte, durch den göttlichen Willen zweckmäßig eingerichtete Maschine — dies ist die Ansicht, über welche die neuere Philosophie bis zu Kant hin im Grunde nicht hinauskam.

Eine specifisch andere Wendung erhielt der Begriff des Organismus in der Kantischen Philosophie. Für Kant ist die Aufgabe, die mechanische und teleologische Auffassung des Organismus und der Natur überhaupt in innere Beziehung zu setzen, von um so größerer Wichtigkeit, je mehr gerade die Philosophie, in welcher er selbst sich zunächst bewegte, beide Betrachtungsweisen mit der größten Vollständigkeit neben einander gestellt hatte. Kant nimmt die Kraft sogleich in den Begriff der Materie auf. Er deducirt sie aus den sich einander beschränkenden Kräften der Anziehung und Abstoßung und nennt selbst diese Deduction eine dynamische.

Hierdurch ist aber nach Kants eigner Ansicht noch kein Begriff der Natur gewonnen, welcher direkt auf eine teleologische Betrachtung hinführte. Kant bezeichnet daher auch seine Auffassung von der Materie der teleologischen gegenüber im Allgemeinen doch als eine mechanische. Die Kräfte der Anziehung und Abstoßung befreien die Materie nicht von der Herrschaft des Causalitätsgesetzes; sie bestimmt sich durch diese in ihr liegenden Kräfte nicht selbst. Dem sich nach Zwecken bestimmenden Willen gegenüber bleibt sie auch mit diesen Kräften ein Mechanismus.

Kant unterscheidet zwischen dem äußern und innern Zweck. In der äußern Zweckmäßigkeit steht der subjective Wille, welcher den Zweck faßt, der materiellen Welt äußerlich gegenüber. Er findet also das Material, in welchem er seinen Entschluß verwirklicht, außer sich vor; ebenso äußerlich greift er dasselbe an und ordnet und combinirt einzelne Theile desselben mit einander zu einem zweckmäßigen Ganzen, in welches durch diese Entstehung keine andern Kräfte eintreten, als in dem vorgefundenen Material schon enthalten waren. Der Begriff des innern Zweckes, bemerkt Kant, liegt uns eben darum fern, weil in unserer geistigen Thätigkeit sich jedes zweckmäßige Thun mit der bewußten Absicht verbindet. Wo daher eine solche nicht vorhanden, lassen wir auch keinen Zweck gelten. Der Organismus ist nun eben ein solch bewußtlos, absichtslos wir-

kender Zweck, d. h. er ist ein Sichselbstbestimmen, welches zugleich Natur ist. Nicht äußerlich tritt hier ein ideeller Entschluß der Natur gegenüber, sondern in jedem Momente ist der Organismus der sich selbst in der Materie ausführende Zweck. Allerdings bedarf er zu seiner Selbsterhaltung des Unorganischen, allein er setzt sich aus diesem nicht äußerlich zusammen, sondern verwandelt dasselbe in einer so eigenthümlichen Weise, daß er in der harmonischen Einheit seiner Glieder doch als die schöpferische Energie erscheint, welche sich als Ganzes producirt. Auf rein mechanischem und chemischem Wege kann daher der Organismus nie entstehen. Der organische Proceß allein erzeugt den organischen Keim.

Kant selbst betrachtet aber dieses Princip des innern Zwecks als einen für uns unausführbaren, wenn auch nothwendigen Begriff. Nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Geistes nämlich müssen wir von den Gestalten der Natur zwei specifisch verschiedene Anschauungen erhalten, je nachdem wir dieselben mit dem Verstande oder mit der Vernunft fassen. Der Verstand ordnet alle Erscheinungen dem Causalgesetz unter, die Vernunft der Freiheit. Für den Verstand ist auch der Organismus nur ein Product mechanischer Kräfte, für die Vernunft ist er freie Selbstbestimmung, Product seiner selbst. Wie nun aber der Organismus dies beides zusammen sein kann, wie der in ihm gegenwärtige Mechanismus von der Freiheit, dem sich selbst ausführenden Zweck beherrscht werden kann, dies bleibt uns, wie das Wesen der Dinge überhaupt, ein unauflösliches Räthsel. Nie wird aber das Bewußtsein unsrer Beschränktheit uns dahin führen, irgend eine jener Betrachtungsweisen aufzugeben. Die Vernunft fordert so gut ihr Recht wie der Verstand. Es bleibt also nichts übrig, als auf beiden Wegen den organischen Erscheinungen nachzugehen.

Die Kantische Auffassung des Organismus bewegt sich in einem unaufgelöstem Widerspruch. Das Wesen des Lebens wird gesetzt in den bewußtlos, natürlich sich realisirenden Zweck. Diese Energie des Zwecks soll die mechanischen Processe, die im Organismus vorgehen, beherrschen. Es entsteht natürlich die Frage: ist denn dieser vom Zwecke beherrschte, sich dem Zwecke unterordnende Mechanismus nicht ein anderer als der nicht beherrschte, freie? Ist es denn möglich, daß das Leben die mechanischen Processe sich unterordnet, ohne daß es diese selbst specifisch verändert? Wird denn

nicht der Zweck sogleich dadurch wieder zu einem äußern Zweck, daß wir ihn über den Mechanismus herrschen lassen, ohne in diesen selbst diese Herrschaft einzuführen, ohne ihn als ein untergeordnetes Moment im Lebensproceß selbst nachzuweisen? Und ist es denn nicht ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, dem auf diese Weise äußerlich gewordenen Zweck doch eine Herrschaft über den Mechanismus zu vindiciren?

Von den Physiologen der neusten Zeit schließt sich gerade derjenige, welchem die empirische Wissenschaft so unendlich viel verdankt, nämlich J. Müller in seinen Reflexionen über das Leben an die Kantischen Ideen an. Hieran zu erinnern, ist um so wichtiger, da die gegenwärtig überwiegende mechanische Physiologie nur zu sehr zu der durchaus unwahren Behauptung geneigt ist, daß die Anerkennung des Lebensprocesses als einer den Mechanismus beherrschenden Energie durch die Erfahrung thatsächlich widerlegt sei.

Der empirischen Physiologie liegt es ja überhaupt fern, nach dem allgemeinen Wesen des Lebens zu fragen. Sie hat es vor Allem mit der Beobachtung der Lebenserscheinungen und der Entdeckung der Gesetze derselben zu thun. Allerdings pflegt sie an dieser Aufgabe nicht streng festzuhalten. Sie sucht die Gesetze zugleich zu erklären, fragt nach den Ursachen derselben, stellt Hypothesen auf, welche eben diese Erklärung zum Zweck haben. Die nächstliegende, einfachste Erklärung einer Erscheinung ist die Annahme einer *Kraft*. Man sprach also von einer *Lebenskraft* oder von mehreren verschiedenen Lebenskräften. Bisweilen liegt in dieser Annahme nur die Forderung, nach einem besonderen Grunde der Lebenserscheinungen zu *suchen*. Man hat also das Bewußtsein, daß eigentlich durch die Kraft keine Erklärung gewonnen sei, sondern will dadurch ausdrücken, daß die Lebenserscheinungen ihre *eigenthümliche* für uns noch unbekannte Ursache haben müssen. Oft sieht man aber die Einführung einer Lebenskraft schon selbst für eine, wenn auch nur hypothetische Erklärung an, ganz ebenso wie man meint, die Erscheinungen der Schwere durch die Annahme der Anziehungskraft erklärt zu haben. Die neuere Physiologie hat bis zu der Zeit hin, in welcher sich die physikalische Richtung in ihr principiell geltend machte, der Frage nach dem allgemeinen Wesen des Lebens gegenüber überwiegend eben diesen Standpunkt eingenommen, daß sie den specifischen Unterschied der organischen von den unorganischen

Erscheinungen durch die Annahme besonderer Lebenskräfte anerkannte, ohne jedoch hiermit darauf zu resigniren, die Erscheinungen des Lebens, so weit es anging, den bekannten mechanischen und physikalischen Gesetzen unterzuordnen. Man schob der Lebenskraft alle die Erscheinungen zu, welche den Gesetzen der unorganischen Natur nicht entsprachen, grenzte aber beide Gebiete durchaus nicht bestimmt gegen einander ab. Die Lebenskraft brachte nicht bloß ganz besondere, eigenthümliche Erscheinungen hervor, sondern hatte auch die Gewalt, den Effect der mechanischen Gesetze bis zu einer bestimmten Grenze hin gelten zu lassen, dann aber zu unterbrechen und zu ihrem Nutzen umzugestalten. Die Lebenskraft wirkte sonach — ähnlich wie bei Kant — mit absichtsloser Zweckmäßigkeit. Eben diese war ihre eigenthümliche Energie, die um so wunderbarer, der Willkür, Laune ähnlicher erscheinen mußte, je rücksichtsloser man sie die mechanischen Gesetze beherrschen ließ, ohne ihre eigenthümlichen Leistungen gesetzlich zu umgrenzen.

b. Empirische Anschauung der Lebensprocesse.

Den Begriff des Lebens hier vollständig, nach allen seinen Prämissen und in dem Reichthume seiner Erscheinungen zu entwickeln, können wir uns unmöglich zur Aufgabe machen. Es muß uns vor Allem darauf ankommen, die Fragen von principieller Wichtigkeit hervor zu heben, und über diese im Zusammenhang mit unseren psychologischen Untersuchungen zu entscheiden. Wir stellen uns zunächst auf empirischen Boden. Wir wollen die Anschauungen kennen lernen, zu welchen die empirische Physiologie gelangt, indem sie die Erscheinungen des Lebens, ohne sie fürerst erklären zu wollen, in ihrer specifischen allgemeinen Bestimmtheit auszusprechen versucht. Schon der psychologische Zweck, welchen wir verfolgen, muß uns dazu führen, sogleich den höheren, vollendeteren, beseelten Organismus ins Auge zu fassen.

In diesen höheren Erscheinungen des Lebens markiren sich sogleich drei Processe, welche als gleich nothwendige, die Idee des Lebens constituirende anzuerkennen sind. Sie sind der Proceß der Gestaltung, der Assimilation und der Zeugung. Bei den höheren Thieren treten diese Processe trotz ihres inneren Zusammenhangs doch zugleich als von einander getrennte auf. Der

Proceß der Gestaltung erscheint für sich als die embryonische Entwickelung des Organismus. Erst am Ende derselben tritt das Individuum der äußern Welt als ein fertiges, selbstständiges gegenüber; nun erst beginnt der Assimilationsproceß im eigentlichen Sinne; der Organismus nimmt Unorganisches in sich auf und verwandelt es in seine eigne Form. Der Zeugungsproceß ist ein von beiden Processen getrennter Act, indem in ihm der zum selbstständigen Leben fähige Keim eines neuen Individuums entsteht. Alle drei Processe greifen aber fortwährend in einander, bedingen sich und setzen sich in einander fort, so daß sie nur als die wesentlichen Glieder und Formen des allgemeinen Lebensprocesses anzusehen sind.

Was für die Anschauung das lebendige Individuum vor Allem charakterisirt, was es auszeichnet vor allen Gestalten, die wir als nicht lebendige bezeichnen, ist die Selbstständigkeit. Es hebt sich aus seiner ganzen Umgebung heraus, ist ein Wesen für sich, indem es sein eigenes äußerliches Dasein in einer ganz anderen Weise zusammenfaßt, als es von irgend einer Gestalt der unorganischen Natur geschieht. Diese Selbstständigkeit des Organismus ist nicht etwa bloß eine quantitativ höhere; sie ist eine specifisch eigenthümliche. Offenbar ist das Lebendige nicht in dem Sinne selbstständig, daß es durch äußere mechanische und physikalische Processe nicht lädirt werden könnte. Es ist nicht so fest wie Eisen, nicht so hart wie Diamant u. s. w. Auch nicht in dem Sinne, daß es für sich, isolirt von der äußern Natur existiren könnte. Im Gegentheil, ohne fortwährenden Verkehr mit dieser geht es zu Grunde. Der Stein dauert im leeren Raum unverändert fort; je isolirter er existirt, desto sicherer ist er vor dem Untergang. Der Mensch kann ohne Sauerstoff einzuathmen, nur wenige Minuten leben. Gerade je höher der Organismus in der organischen Welt steht, desto weniger kann er eine isolirte Existenz ertragen. Die Selbstständigkeit des Organismus hat also durchaus nicht die Bedeutung der Selbstgenügsamkeit, der Bedürfnißlosigkeit. Sich zurückziehen aus der Welt, sich in sich abschließen, dies steht mit dem Wesen des lebendigen Individuums so sehr in Widerspruch, daß gerade das Gegentheil hiervon mit vollkommenem Rechte als ein charakteristisches Moment des Lebens angesehen werden muß.

Und trotzdem hat die Anschauung Recht, wenn sie dem Organismus eine Selbstständigkeit vindicirt, wie sie keine andere Gestalt

der Natur besitzt. Allerdings muß der Organismus fortwährend von außen ein Material in sich aufnehmen, um als lebendiger zu existiren; allein eben in dieser Abhängigkeit zeigt er seine eigenthümliche Energie. Er verwandelt das Aufgenommene in seine eigne Form. Diese geht nicht verloren in dem Verkehr mit der Außenwelt, bleibt auch nicht unverändert, sondern mitten in der Veränderung stellt sie sich wieder her, überwindet, besiegt dieselbe. Die Selbstständigkeit des Organismus ist also zugleich ein realer Kampf, ein wirkliches Ergriffenwerden von äußern, feindlichen Mächten, und eben darum eine tiefere, eine produktive Selbstständigkeit.

Offenbar ist diese Weise der organischen Selbstständigkeit nichts Anderes als der Proceß der Assimilation. Man hat eben diesen Proceß geradezu als den allgemeinen, wesentlichen Charakter des Lebens angesehen. Man hat gesagt: Alles was sich ernährt, ist lebendig. Es liegen aber in der Assimilation sogleich weitere Momente. Das Thier wächst nicht, so lange es lebt, bekommt nicht neue Glieder, auch bildet sich in ihm nicht ein Stamm, welcher sich nicht mehr ernährt. Bei dem thierischen Organismus umfaßt daher der Proceß der Assimilation sogleich die beiden Richtungen: es wird ein Material von außen aufgenommen und ein anderes aus dem Körper ausgeschieden. Das Aufgenommene ist ein unorganisches. Mag immerhin der thierische Leib sich nur eine Combination von Stoffen assimiliren können, welche selbst schon das Produkt eines organischen Processes ist, so kann er doch nie das Aufgenommene einfach seinen lebendigen Organen einordnen, ohne es zunächst zerstört und aufgelöst zu haben. Ihm gegenüber bleibt es daher immer ein Unorganisches. Das Ausgeschiedene enthält aber nicht etwa bloß das zur Ernährung untaugliche, sondern Stoffe, welche den lebendigen Organen als integrirende Elemente angehörten. Der Assimilationsproceß ist daher zugleich Regenerationsproceß. Obwohl wir für jetzt nicht im Stande sind, diese Umbildung durch alle Theile des thierischen Leibes und in ihren verschiedenen Stationen zu verfolgen, so haben wir doch ein vollkommenes Recht zu der Annahme, daß dieselbe alle Organe durch und durch ergreift, daß also kein Stamm zurückbleibt, welcher sich diesem innern Wechsel und dieser Erneuerung entzöge.

Die chemische Analyse zeigt, daß es nur ein beschränkter Kreis von Stoffen ist, aus welchen der lebendige Organismus sich auf-

haut, und daß kein Stoff in ihm existirt, der sich nicht in der unorganischen Natur fände. Natürlich ist es eine für die Physiologie wichtige Frage, wodurch gerade diese Stoffe geeignet sind, in die organische Form einzugehen. Offenbar ist sogleich hierdurch auch die Assimilation in bestimmte Grenzen eingeschlossen. Der Organismus bedarf eben der Stoffe, aus welchen seine Theile, chemisch betrachtet, bestehen, und eben diese vermag er sich auch nur zu assimiliren. Nimmermehr reicht seine Gewalt so weit, daß er die Stoffe in andere verwandele, oder daß er im Nothfall sich mit anderen Stoffen begnügen könnte, als wie einmal die Gesetze des Lebens es fordern.

In dem Assimilationsproceß ist der Organismus beides zugleich, er ist abhängig und selbstständig. Er ist abhängig, indem er des äußern Materials bedarf, um zu leben; er ist selbstständig, indem er dieses verarbeitet und seiner eigenthümlichen Form unterordnet. Beide Momente treten hier in einer bestimmten, prägnanten Weise hervor. Trotzdem werden wir, wollen wir den Organismus charakterisiren, ohne Bedenken die Selbstständigkeit als das Moment bezeichnen, welches seine eigenthümliche Natur ausdrückt. Die Abhängigkeit ist ein wesentliches, unentbehrliches Moment seiner Selbstständigkeit. Diese wird eben durch dies in ihr umfaßte Moment zu einer energischen, zur eignen Thätigkeit des lebendigen Individuums selbst. Auch liegt eben in diesem Proceß der Gestaltung und Regeneration ein Schutz gegen äußere Angriffe, wie ihn keine unorganische Gestalt besitzt. Die Haut des Thieres ist mechanisch leicht zu lädiren. Der Organismus kann bis zu einem bestimmten Grade die lädirten Stellen durch neue ersetzen. Er giebt die verletzte Haut, die verletzten Muskeln u. s. w. Preis und zwar nicht erst dann, wenn sie verletzt werden, sondern er ist immer in dieser Verjüngung begriffen. Er kann aus der Verletzung als schlechthin unverletzt hervorgehen. Eben weil er nie derselbe ist, kann er derselbe bleiben.

In dem Assimilationsproceß steht der Organismus der äußern unorganischen Natur gegenüber. Wir betrachten ihn für sich als ein selbstständiges Ganze. Er ist aber dies Ganze nicht in dem Sinne, daß er ohne Theile wäre. Der Krystall stellt sich als ein in sich homogenes dar. Daß er dies nicht schlechthin ist, zeigt sich besonders darin, daß er nicht nach allen Richtungen hin gleich leicht

theilbar ist. Er zerfällt am leichtesten in Theile, die selbst wieder eine krystallinische und zwar dem ganzen Krystall, wenn auch nicht gleiche doch ähnliche, demselben Systeme angehörende Form haben. Der entwickelte Organismus schließt immer Theile in sich, welche sich sogleich für das Auge als verschieden geformte markiren und welche bei weiterer Untersuchung auch durch andere Eigenschaften, durch ihre Dichtigkeit, Elasticität, Durchsichtigkeit, chemische Zusammensetzung u. s. w. von einander verschieden sind. Der Organismus ist nie ohne diese Theile. Er ist abhängig von ihnen. Trotzdem erscheint er uns als ein Ganzes, d. h. als selbstständig mitten in seiner Getheiltheit. Wir führen seine Theile auf ihn selbst zurück, bezeichnen nicht diese, sondern ihn selbst als das bestehende, lebendige Individuum.

Wir werden später sehen, wie sich vorzugsweise an dies Verhältniß des ganzen Organismus zu seinen Theilen Fragen und Schwierigkeiten anknüpfen, die für das Wesen des Lebens von principieller Wichtigkeit sind. Um so mehr ist zu urgiren, daß die hier vorzugsweise gebrauchten Ausdrücke des Ganzen und der Theile in dem Sprachgebrauch von sehr schwankender Bedeutung sind. Überwiegend werden sie in einem Sinne gefaßt, daß dadurch das eigenthümliche Wesen des Organismus gar nicht ausgedrückt werden kann. Bleibe ich also bei diesen Kategorien stehen, so hat man im Grunde ganz recht, wenn man sich gerade auf den Begriff des Ganzen und der Theile beruft, um den specifischen Charakter des Organismus nicht gelten zu lassen. Wir nennen schon jedes Stück Papier, Metall, Erde u. s. w., auch jede mathematische Linie ein Ganzes. Sobald wir dies aber thun, so haben wir eigentlich auch schon die Theile im Sinne. Das Ganze hat eine bestimmte Größe und als solches können wir dasselbe theilen. Dies heißt zunächst nur: es ist theilbar; wir können uns bestimmte Theile denken oder auch bezeichnen; damit sind sie noch nicht als solche da. In die Wirklichkeit treten sie erst dann, wenn wir den continuirlichen Zusammenhang des Ganzen aufheben. Dann sind aber nur die Theile da und nicht das Ganze. Gewöhnlich legen wir also den Theilen eine solche Selbstständigkeit bei, daß das Ganze darin untergeht. Daher betrachten wir denn die Theile selbst wieder als ein Ganzes und insofern können wir sie wieder theilen u. s. w. Von der andern Seite wären nun aber die Theile offenbar gar nicht Theile,

wenn wir sie nicht zusammenfaßten und einem Ganzen unterordneten. Sobald wir jedoch diese Unterordnung wirklich vornehmen, so ist es auch wieder um die Existenz der Theile geschehen. Nur das Ganze existirt, und die Theile treten in die bloß mögliche Existenz zurück. Der Sprachgebrauch bewegt sich ohne Zweifel in diesem Widerspruch, und eben in diesen verwickeln wir auch den Organismus, wenn wir nur mit diesen Ausdrücken des Ganzen und der Theile operiren.

Die Physiologie gebraucht daher auch andere Ausdrücke, um die Theile des Organismus zu bezeichnen. Sie spricht von Organen, Gliedern, Systemen u. s. w. Die Glieder, die Organe sind nicht homogen, sondern umfassen verschieden geformte Theile in sich; sie sind selbst schon ein Ganzes, welches in dem organischen Proceß eine bestimmte Funktion ausübt, und welchem eben deswegen ein bestimmter Grad der Selbstständigkeit zukommt. Wie weit man in dem lebendigen Organismus diese Theilung fortführen kann, bleibt hier zunächst unbestimmt. Es kann auch im Allgemeinen gar nicht bestimmt werden, indem in den verschiedenen organischen Systemen die elementaren Theile, denen noch eine eigenthümliche Funktion zuzugestehen ist, verschieden gestaltet sind, und durch mehr oder weniger Mittelglieder hindurch erreicht werden. Je nach der Function, welche das ganze Organ ausübt, wird auch dessen innere Gliederung und die Bedeutung, welche die letzten elementaren Formen desselben haben, eine andre. Mit der Vorstellung eines getheilten Ganzen verbindet sich gewöhnlich sogleich das Bild einer sehr einfachen Figur. Man zieht nämlich durch die ganze Figur, gleichviel ob diese geradlinig oder sphärisch umgrenzt ist, beliebige Linien hindurch, und hat so verschieden geformte, *neben einander liegende* Theile. Auch wenn man etwa in die ganze Figur einen Kreis und in diesen wieder einen hinzeichnete, so würde freilich die kleinere Kreisebene der Größe nach ein Theil der größeren sein; betrachte ich aber den kleineren Kreis als den einen Theil, so behalte ich von der größeren Kreisebene nur einen Ring übrig. Eine Zeichnung des Gehirns wird sich ähnlich ausnehmen. Wenn ich aber das Gehirn als ein Organ bezeichne, so lasse ich dasselbe durch die darin enthaltenen Theile durchaus nicht auf einen Ring zusammen schrumpfen, d. h. ich gebe den Theilen keinen schlechthin

selbstständigen Werth, wie sie in der Zeichnung haben, sondern sehe in ihnen zugleich das ganze Gehirn.

Zu der Anschauung, daß der lebendige Organismus in seiner Getheiltheit doch ungetheilt, in seiner Abhängigkeit von den Theilen doch unabhängig, selbstständig ist, gelangt die Physiologie zunächst durch die Thatsache, daß in den höheren Lebensformen eine bestimmte Gliederung des Organismus ein constantes Gesetz ist. Das Thier ist ein in sich geschlossenes System. Die Organe, die zu diesem gehören, sind gleich nothwendig. Offenbar liegen sogleich hierin die beiden Momente, um die es sich hier wesentlich handelt. Die Nothwendigkeit, Unentbehrlichkeit des Organs ist dessen Selbstständigkeit; indem aber diese Nothwendigkeit wesentlich allen Organen zugleich zukommt, so ist eben durch sie jedes Organ dem ganzen Systeme untergeordnet; eben durch seine Unentbehrlichkeit ist es unselbstständiges Glied des Ganzen. Die empirische Physiologie läßt sich dadurch, daß bisweilen dies oder jenes Organ fehlt, auch entfernt werden kann, ohne daß der Organismus dadurch zu leben aufhört, in ihrer Anschauung nicht irre führen. Ein einzelnes Organ wird darum, weil es bisweilen fehlt, noch durchaus nicht als ein zufälliges Accidenz angesehen; ebenso wenig wie man daraus, daß der Mensch auch leben kann, wenn ihm Arme und Füße abgeschnitten sind, schließen wird, daß diese Extremitäten nicht wesentliche Glieder der menschlichen Gestalt seien. Man macht einen Unterschied zwischen einer normalen und nicht normalen Structur des Organismus, so schwer es auch sein mag, den Begriff des Normalen mit Bestimmtheit festzustellen. Diese Schwierigkeit, die in der empirischen Methode sich bis zur Unmöglichkeit steigern mag, ist eine Schwierigkeit für uns, für unser subjectives Erkennen, darf uns darum nimmermehr dazu veranlassen, jenem Unterschied überhaupt seine objective Bedeutung abzusprechen. Wir halten es sicherlich mit Recht fest, daß ein Gesetz, sobald sich eine Ausnahme zeigt, zu einer bloßen Regel herabzusetzen ist. Trotzdem werden wir schwerlich anstehen, es als ein Gesetz zu betrachten, daß die Säugethiere nur einen Kopf haben, mögen auch zu Zeiten Mißgeburten mit zwei Köpfen vorkommen. Diese Möglichkeit von der gesetzlichen Gestalt abzuweichen, ist so sehr charakterisch für den lebendigen Organismus, daß die empirische Physiologie mit vollkommenem Recht eben dies Moment in die Gesetze der Lebenserscheinungen mit auf-

nimmt. Wenn das lebendige Individuum bei dem Verlust bestimmter Organe immer stirbt, den Verlust anderer dagegen ertragen kann, so erhellt hieraus unwiderleglich, daß die verschiedenen Organe zu dem Processe des Lebens in einem verschiedenen Verhältniß stehen. Man kann sich aber nicht auf den letztern Fall berufen, um etwa die Ansicht zu widerlegen, daß der lebendige Organismus trotz seiner Theile, doch ein Individuum, d. h. ein untheilbares Ganze sei. Wird einem Menschen der Fuß abgenommen, ohne daß er an dieser Theilung stirbt, ja ohne daß er, wie es wenigstens bei oberflächlicher Beobachtung aussieht, an seiner anderweitigen Gesundheit etwas einbüßt, — ein Invalide ist und bleibt er doch. Die Impotenz, nicht gehen zu können, ist ein krankhafter, unnormaler Zustand. Um normal, gesund, vollständig zu leben, ist der Fuß doch unentbehrlich, d. h. nichts Anderes als: der normale lebendige Organismus ist untheilbar.

Die Einheit, Untheilbarkeit des Organismus ist aber noch in einem höheren Sinne zu fassen. Wie die Organe durch ihre besondere Form und Structur und durch ihre physikalischen und chemischen Eigenschaften von einander verschieden sind, so haben sie auch eine besondere Function. Sie leisten Verschiedenes, greifen in verschiedener Weise in den Proceß des Lebens ein, und können diese ihre Functionen nicht mit einander vertauschen. Eben hierin zeigt sich die Selbstständigkeit der einzelnen Organe. Selbstständig sind sie durch ihre eigenthümliche, unentbehrliche Thätigkeit. Von der andern Seite stehen aber auch wieder diese besonderen, verschiedenen Functionen in einem so unzertrennlichen Zusammenhange, daß jedes Organ der Unterstützung aller andern bedarf. Dadurch werden sie sämmtlich, trotz ihrer eigenthümlichen Functionen gleich unselbstständig. Nur in diesem Zusammenhang kann jedes Organ leisten, was es leistet. Wir mögen den Organismus angreifen wo wir wollen, wir werden von jedem Organe auf alle anderen geführt; jedes ist der Anfang und zugleich das Ende eines Kreislaufs, steht direkt oder indirekt mit allen anderen in Wechselwirkung, so daß eben dieser Kreislauf, welcher überall anfängt und überall endigt, das wirklich Existirende im lebendigen Organismus ist.

Faßt man die Organe als Theile, so wird man auch die Einheit ihrer Functionen als Ganzes bezeichnen. Hiermit ist nun der Hauptpunkt, auf den es ankommt, gar nicht ausgedrückt. Wenn

wir nicht besondere Zusätze machen, und zwar Zusätze, die nach der gewöhnlichen Bedeutung dem Begriffe des Ganzen wie der Theile vollkommen fremd sind, so ist das Ganze ebenso wie die Theile ein träges Sein, ohne Thätigkeit, ohne Proceß. Ein solches Ganze ist der Organismus aber nicht. Es reicht auch nicht weit, wenn wir ihn als Einheit bezeichnen; jedes Ding ist auch schon eine Einheit.

Lassen wir die besondern Organe in ihre Function aufgehen, geben wir ihnen also keine weitere Selbstständigkeit, als welche in ihrer eigenthümlichen Function liegt, so erhält der Organismus die Bedeutung *das Allgemeine zu sein, welches sich in den besondern verschiedene Functionen selbst bestimmt, ausführt, verwirklicht.*

Die besonderen Funktionen stehen nicht bloß in Wechselwirkung, sondern bilden ein geschlossenes System. Die eigenthümliche Sphäre und Selbstständigkeit einer jeden ist daher direkt auf den ganzen Organismus zu beziehen. Das Allgemeine ist nicht bloß der Anfang oder das Ende, sondern die überall gegenwärtige, sich in sich unterscheidende Thätigkeit, welche sich in allen diesen verschiedenen Formen als selbstständige Individualität darstellt. Selbstständig ist der Organismus eben in diesem Proceß. Von diesem ist er nicht zu trennen. Er ist ein selbstständiges Ganze nur, indem er in besondern Functionen sich auslegt und diese in jedem Momente zusammenfaßt. Die besonderen Unterschiede sind nur Unterschiede seiner selbst, sind seine eigene Besonderheit, seine eigene wirkliche, thatsächliche Energie.

Sobald wir den Organismus als einen solchen Proceß fassen, und zunächst ganz darauf resigniren, ihn weiter zu erklären und zu begreifen, so haben wir ihn hiermit entschieden als ein besonderes, von allen anderen Gestalten der Wirklichkeit specifisch verschiedenes Wesen anerkannt. Auch muß es, so bald wir uns diesen Proceß analysiren, nahe liegen, den Begriff des Zwecks auf den Organismus anzuwenden, und zwar werden wir dann — wie Kant es that — nothwendig den innern Zweck von dem äußern unterscheiden. Das Allgemeine, welches sich in sich besondert, sich selbst bestimmt, und sich in diesem besondern Inhalt verwirklicht, ist allerdings der sich selbst ausführende Zweck.

Auch die Maschine ist zweckmäßig gebaut. Der Mensch hat ihre einzelnen Theile zusammengefügt mit der bewußten Absicht,

eine bestimmte Leistung dadurch auszuführen. Eben durch diesen Zweck, welchen der Mensch durch sie realisiren will, sind alle Theile der Maschine Glieder eines Ganzen. Jedes Glied ist durch die besondere Form, welche der Mensch ihm gegeben, allen andern angepaßt. Der Mensch setzt an irgend einem Theile die Maschine in Bewegung. Dann überläßt er sie sich selbst und wenn sie sich auch nicht in alle Ewigkeit bewegt, so wird es doch gegenwärtig keine große Schwierigkeit machen, Maschinen zu bauen, die wenigstens so lange sich bewegen als der Mensch zu leben pflegt.

Wie wir die Maschine äußerlich zusammensetzen, so können wir sie auch ebenso wieder auseinander nehmen, zum augenfälligen Beweis, daß die Selbstständigkeit ihrer Glieder nicht — wie wir uns vorher ausdrückten — in ihre eigenthümliche Function aufgeht. Sie haben vielmehr noch außer dieser Function eine Selbstständigkeit. Natürlich bekommt dadurch das Ganze, dem sie sich unterordnen, eine vollkommen andere Bedeutung. Dies ist nie und nimmermehr das Allgemeine, welches in allen besonderen Functionen der einzelnen Organe sich selbst bestimmt, sondern bleibt ein durch die einzelnen Theile und ihre Bewegungen ausgeführtes Resultat, ein Produkt, eine Wirkung der selbstständigen Theile, ein durch äußere Mittel ausgeführter, aber nie sich selbst ausführender Zweck. Der Zweck als Thätigkeit, als Proceß fällt in den menschlichen Willen; die Maschine führt ihn aus; sie ist und bleibt das Mittel, welches der Mensch benutzt; das Ganze kommt nie als individuelle Allgemeinheit, sondern immer nur als äußerer Totaleffect zum Vorschein. Betrachte ich den Organismus als innern, sich selbst ausführenden Zweck, so muß ich natürlich festhalten, daß eben die Selbstständigkeit des organischen Processes der Zweck selbst ist, welcher realisirt werden soll, und nicht nach einem andern Zwecke suchen.

Von Wichtigkeit ist es, nochmals einen Accent darauf zu legen, daß die eigenthümliche Function der verschiedenen Organe auch eine relative Selbstständigkeit derselben enthält und daß diese ein sehr wesentliches Moment des organischen Lebens ist. Man entwirft sich ein falsches Bild vom Organismus, wenn man den Zusammenhang seiner Organe so sensibel denkt, daß Alles, was in irgend einem Theile vor sich geht, im Momente sich auch durch den ganzen Organismus verbreitet. Genau genommen wird dies

freilich schon bei jedem noch so geringen Drucke, jeder electrischen Erregung u. s. w. der Fall sein, so unbedeutend auch die Effecte sein mögen, die dadurch an den verschiedenen Stellen des Organismus bewirkt werden. Diese Art des Zusammenhangs ist aber offenbar gar nichts dem Organismus Characteristisches. Der specifisch organische Zusammenhang knüpft sich wesentlich an die eigenthümliche Function der Organe an, entsteht eben dadurch, daß jede Function alle anderen voraussetzt, durch diese bedingt wird und zugleich alle anderen mit bedingt. In wie langer oder kurzer Zeit dieser Zusammenhang in einem bestimmten Falle in die Augen fällt, ist zunächst indifferent. Unzweifelhaft findet er Statt; auch können wir ihn natürlich nicht von der Zeit an datiren, wo er offenbar wird. Manche Organe können erkranken, ohne daß eine merkliche Störung den ganzen Organismus ergreift; bei anderen wird die Erkrankung sogleich eine allgemeine. Daraus folgt aber gewiß nicht, daß in erstem Falle jene Organe auch nur einen Moment ein schlechthin selbstständiges, isolirtes Leben führen. Wir brauchen nur an den continuirlichen Proceß der Ernährung zu denken, welcher sogleich in seinen wesentlichen Bedingungen und seinem ganzen Verlauf jeder Isolirung irgend eines Theils des Organismus sich entgegensetzt. Auch daß nicht bloß in der Pflanze, sondern auch in dem Thiere besonders an der Bedeckung sich Theile finden, in denen der Stoffwechsel erloschen erscheint und die eben dadurch dem Zusammenhang mit dem Ganzen entnommen sind, ist keine sich unserer Anschauung widersetzende Erscheinung. Auch diese Theile entbehren nicht so radical jedes innern organischen Processes, als es den Anschein haben mag. Sicherlich sind sie im Zusammenhange mit den Functionen aller anderen Organe entstanden, und ebenso ist der Grad der Selbstständigkeit, den sie besitzen, ein Product des organischen Processes, ein wesentliches, unentbehrliches Moment in der ganzen Oekonomie desselben. In dem höheren thierischen Organismus macht sich besonders der Gegensatz der sogenannten vegetativen und animalen Systeme geltend. In beiden hat die Selbstständigkeit der einzelnen Organe und ihrer Function einen verschiedenen Grad. Dieser drückt sich auch in der eigenthümlichen Structur des ihnen angehörigen Nervensystems aus, eines Systems, welches vorzugsweise die eigenthümliche Function hat, die Beziehung entfernter Theile zu vermitteln. Die Function

des Nervensystems ist aber selbst schon eine besondere, nicht der Organismus in seiner Totalität. Der Zusammenhang aller Organe kann unmöglich durch ein besonderes Organ, auch nicht durch ein besonderes System vermittelt sein.

Die Theile des Organismus erschienen zunächst als eine Gefahr für die Selbstständigkeit der Individualität. Dies ist so wenig der Fall, daß zu einer wahren, wirklichen, objectiven Selbstständigkeit des individuellen Organismus diese Abhängigkeit von den Theilen ganz nothwendig gehört. Die wahre, energische Selbstständigkeit ist auch in dieser Beziehung wesentlich Proceß. Sie ist ein Kampf, ein Sieg über die Selbstständigkeit der Theile. Indem diese Theile zu verschiedenen Organen werden, die in ihrer bestimmten eigenthümlichen Function in einander greifen, ist diese ihre Selbstständigkeit im Grunde nur die Darstellung, Offenbarung, Verwirklichung der individuellen Allgemeinheit.

Das in dem Assimilationsproceß und in seiner Untheilbarkeit selbstständige Individuum ist aber nicht bloß fortwährend in der Gestaltung begriffen, sondern dieser Proceß hat zugleich seinen Anfang und sein Ende. Bei den höheren Thieren ist die Entstehung des Individuums an die Geschlechtsdifferenz und den Gattungsproceß gebunden. Unmittelbar hieran knüpft sich die embryonische Entwickelung an. Dem Zustande, in welchem das Individuum selbstständig der äußern Natur gegenüber tritt, den Kampf mit dieser auszuhalten, sie sich zu assimiliren vermag, geht ein Zustand voraus, in welchem dasselbe unfähig ist, für sich zu existiren. Wie es in einem andern Organismus entsteht, bedarf es auch zu seiner weitern Existenz und Ausbildung dessen Schutz. Bei den Säugethieren dehnt sich diese Abhängigkeit von einem andern Organismus so weit aus, daß das Individuum zur Selbstständigkeit sich nur entwickeln kann, indem es bis zum Ende des embryonischen Werdens im mütterlichen Organismus verbleibt.

Die Abhängigkeit des Organismus tritt auch hier wieder in den Vordergrund. Und zwar ist er abhängig nicht von der unorganischen Natur, sondern von einem andern Organismus. Unmittelbar aber an diese Abhängigkeit knüpft sich auch wieder die Selbstständigkeit an, welche von Stufe zu Stufe sich steigert, bis sie in dem Sichlosreißen von dem fremden Organismus als solche hervortritt.

Abhängig ist das embryonische Individuum, indem es — von dem Act der Zeugung sehen wir noch ab — von dem weiblichen Organismus ernährt wird. Nur das bereits Assimilirte und zwar von diesem Organismus Assimilirte kann es in sich aufnehmen und verarbeiten. Ohne Zweifel ist die Ernährung das Hauptmoment, auf welchem alle weitere Abhängigkeit des Embryo beruht. Die ganze Stellung, die er im weiblichen Organismus einnimmt, der ganze Zusammenhang, in welchem er mit diesem steht und durch welche er von der direkten Berührung mit der äußern Welt geschützt wird, reducirt sich zunächst auf die Ernährung. Allen Einfluß, welchen diese überhaupt ausüben kann, übt sie hier vollständig aus. Von Anfang an steht aber das Ei, welches zum Embryo werden kann, in einem eigenthümlichen Verhältniß zum weiblichen Organismus. Es ist schon als Keim eines andern Individuums nicht in dem Sinne ein Organ, ein Glied wie die andern Organe und Glieder. Vom Eie könnte man sagen, daß es ein Theil des weiblichen Leibes sei, um die in ihm liegende Anlage zur Selbstständigkeit auszudrücken. Kein anderer Theil in dem ganzen weiblichen Organismus besitzt diese Anlage. Es wird von ihm auch ohne erfolgten Gattungsproceß fortwährend erzeugt und periodisch abgestoßen. Abgestoßen zu werden ist von Anfang seine Bestimmung. Von dem Momente an, wo das Ei befruchtet ist, nimmt dieser Proceß eine andere Wendung. Im Ei beginnt eine Metamorphose, deren Ziel das für sich seiende, der selbstständigen Assimilation und Zeugung fähige Individuum ist. Diese Metamorphose durchläuft verschiedene Stufen und Formen, welche gesetzlich bestimmt mit Nothwendigkeit auf einander folgen. Nur durch sie hindurch kann das Individuum das Ziel des selbstständigen Lebens erreichen. Sie sind die nothwendigen Stufen der werdenden Selbstständigkeit. Auch während dieses Werdens ist das embryonische Individuum in dem Sinne schon ein Ganzes, daß die besondern, sich bildenden Organe in einem nothwendigen Zusammenhange stehen, und eben durch diese eigenthümliche Stellung sich dem Allgemeinen unterordnen. Wie das Ganze so sind die besondern Organe in der Entwickelung begriffen, d. h. ihre Besonderheit, ihre eigenthümliche Form und Function ist noch nicht in ihrer Bestimmtheit, in ihrem Unterschiede von einander hervorgetreten. Eben dies ist ihre eigne Schwäche und zugleich die Schwäche des

ganzen Individuums. Die Herrschaft, welche der mütterliche Organismus über den Embryo besitzt, hat diese Schwäche desselben zur nothwendigen Voraussetzung. In wie weit sich diese Herrschaft auf den ganzen Verlauf der embryonischen Gestaltung erstreckt, ist für jetzt nicht näher zu bestimmen. Unzweifelhaft aber wird dieselbe eine immer geringere, je näher der Embryo seinem Ziele kommt. Auch in dieser Beziehung also können wir die Selbstständigkeit des individuellen Organismus als einen Kampf bezeichnen, welcher von dem Momente der Befruchtung an beginnt. Mit jeder Stufe der Entwickelung entzieht sich der Embryo immer mehr der Abhängigkeit von dem fremden Organismus. Mit der Vollendung seiner Gestalt hat auch diese Abhängigkeit ihr Ende erreicht.

Die embryonische Entwickelung steht im wesentlichen Zusammenhange mit der Entstehung des organischen Individuums. Fassen wir sogleich wieder die höhere Thierwelt ins Auge, so ist es in dieser ein schlechthin allgemein geltendes Gesetz, daß ein entwickelungsfähiger Keim nur durch die Begattung geschlechtlich differenter Individuen producirt wird. Der geschlechtliche Unterschied ist ein allgemeiner, wesentlicher Gegensatz. Die Individuen derselben Art sind auf das mannigfachste von einander unterschieden; keines gleicht dem andern vollständig. Die Geschlechtsdifferenz durchschneidet diesen äußerlichen Unterschied, indem sie sämmtliche Individuen in männliche und weibliche sondert. Dieser Gegensatz fällt entschieden nicht bloß in eine äußere Vergleichung; es ist ein Unterschied, durch welchen die Individuen in ihrem ganzen organischen und psychischen Leben an und für sich getroffen und in wesentliche Beziehung gesetzt werden. Eben dadurch unterscheidet sich der wesentliche Gegensatz von dem äußern Unterschiede, daß die Seiten desselben durch ihren Gegensatz zugleich nothwendig zusammenhängen, daß sie nicht auf irgend ein Anderes, auf ein drittes hinweisen, sondern jede Seite zur innern, ausschließlichen Beziehung zur andern steht. Man pflegt den Geschlechtsgegensatz als Polarität zu bezeichnen. Immerhin; allein man darf auch nicht übersehen, daß im Lebensproceß die Polarität nur ein untergeordnetes Moment ist und daß schon darum mit dieser Bezeichnung nicht viel gewonnen wird. Die Seiten des Gegensatzes sind hier lebendige Individuen und die Einheit erhält die Bedeutung, zugleich der Proceß der Zeugung zu sein.

In der geschlechtlichen Zeugung liegen sogleich zwei gleich wesentliche Momente. Erstens: nur durch einen Lebensproceß entstehen die Individuen, und zweitens: kein einzelnes Individuum für sich vermag einen lebensfähigen Keim zu produciren. Soll ein lebendiges Individuum entstehen, so setzt dies immer schon die Existenz lebendiger Individuen voraus. Diese sind aber immer entweder männlich oder weiblich. In dieser Einseitigkeit ist beides enthalten: ihre Unfähigkeit für sich zu zeugen, und ihre Fähigkeit mit einem Individuum des andern Geschlechts zusammen zu zeugen.

In allen früheren Processen stellte sich das einzelne Individuum als selbstständig dar. Ähnlich kann es auch zunächst als der höchste Ausdruck der organischen Selbstständigkeit erscheinen, wenn das Individuum ein anderes hervorbringt. Höher kann die Energie der Production nicht reichen. Allein gerade auf dieser höchsten Stufe der Selbstständigkeit zeigt sich auch die Ohnmacht und Unselbstständigkeit des ganzen lebendigen Individuums. Im Zeugungsproceß ist es selbst ein Glied, ein untergeordneter Moment eines höhern Processes. Die Selbstständigkeit fällt in die Einheit der zeugenden Individuen. Nur durch den Geschlechtsproceß entstehen die Individuen. Er ist die wesentliche Bedingung, soll das Leben sich fortsetzen: das Leben hat sich selbst zur Bedingung. Der Akt der Zeugung weist sogleich darauf zurück, daß die zeugenden Individuen aus demselben Proceß entstanden, daß sie selbst erzeugte, entstandene sind. Auch treten ihnen eben durch diesen Proceß andere Individuen gegenüber. Wir könnten uns nun freilich vorstellen, daß die zeugenden Individuen neben den erzeugten continuirlich fortbeständen. Dies ist aber factisch nicht der Fall. Mögen wir für jetzt die Nothwendigkeit des Todes an dem lebendigen Individuum nicht nachzuweisen im Stande sein, wir werden es gewiß als ein schlechthin allgemeines Gesetz anerkennen, daß das entstandene Individuum auch nothwendig sterben muß. Der Keim des Todes ist ihm miterzeugt; die Entwickelung selbst, auch ohne äußere zufällige Ursachen, führt nothwendig zum Ende des Lebensprocesses. Mit Recht werden wir eine innere Beziehung der Geschlechtsdifferenz mit dem Tode vermuthen. Das geschlechtlich bestimmte Individuum ist ein einseitiges, unvollständiges, endliches. Das Individuum, welches zu zeugen fähig ist, wird auch gezeugt und nimmt nothwendig ein Ende.

Die Beziehung des Zeugens zum Sterben tritt in der einfach-

sten Form der geschlechtslosen Zeugung, in der Theilung am offensten hervor. In dem Momente, wo das Individuum ein anderes producirt, hört es auch auf, als dieses einzelne zu existiren. Es zerfällt in andere Individuen. Ohne Zweifel werden wir diesen ganzen Proceß als eine in sich nothwendige Entwickelung anzusehen haben. Das Thier ernährt sich, wächst bis zu einer bestimmten Stufe; dann tritt das Zeugen und mit ihm zugleich das Sterben auf.

In der geschlechtlichen Zeugung treten andere Momente hinzu und verdecken diesen Zusammenhang.

Wie erst bei den höheren Organismen die Geschlechtsdifferenz eintritt, so durchdringt sie auch, je weiter wir in dem Thierreiche hinauf steigen, desto mehr den ganzen Organismus. Sie ist nicht bloß ein Unterschied der Geschlechtsorgane, sondern ein allgemeiner, totaler Unterschied. Eben darum ist denn auch in dem Zeugungsakt der ganze Organismus betheiligt. Wenn es zuletzt zur Entstehung eines der weitern Entwickelung fähigen Keimes nur nöthig ist, daß das Ei des weiblichen Organismus sich mit dem männlichen Samen verbindet, so scheinen diese nothwendigen Bedingungen einen geringen Umfang zu haben. Der ganze Organismus hat aber daran gearbeitet, sie hervorzubringen. Auch producirt der weibliche Organismus immer Eier wie der männliche immer Saamenflüssigkeit bereitet. Das lebendige Individuum ist also continuirlich in der Geschlechtsthätigkeit begriffen. Jedoch nicht ohne wesentliche Beschränkungen. Das unbefruchtete Ei werden wir nicht — so wenig wie den Samen oder die Samenfäden — als ein geschlechtlich bestimmtes ansehen dürfen. Unmittelbar mit der Befruchtung ist aber ohne Zweifel auch über das Geschlecht entschieden. Trotzdem aber, daß von dem embryonischen Anfange des Individuums an die Zeugungskraft des Individuums sich entwickelt, wird es doch erst auf einer bestimmten Lebensstufe zum wirklichen Zeugen fähig. Es verliert aber auch diese Zeugungskraft, und diesen Verlust sieht man nicht als einen Fortschritt der Entwickelung an, sondern als ein Herabsteigen von der Höhe des Lebens. Ist diese Anschauung wahr, so erscheint der Zeugungsproceß, wenn er auch nicht das Ende des Lebens ist, doch als das Ende der fortschreitenden Entwickelung. Er ist, wenn auch nicht der Tod selbst, doch der sichere Vorbote des Todes. Die Energie,

andere Individuen zu erzeugen, ist zugleich die Ohnmacht, sein eignes Leben fortzusetzen. Eben der Keim eines andern selbstständigen Individuums, welchen der individuelle Organismus in sich trägt, ist auch der Keim seines Todes.

Die Beobachtungen über die verschiedenen Formen der ungeschlechtlichen Zeugung sind so unendlich schwer mit Sicherheit anzustellen, daß die Vermuthung, sie erfolgten nicht ohne alle geschlechtliche Differenz, für jetzt noch in vollkommenem Rechte ist. Lassen wir aber diese ungeschlechtliche Zeugung als Thatsache gelten, so entsteht vor Allem die Frage, wie die geschlechtliche Zeugung mit der höheren Organisation, also mit dem entwickelten Wesen des Lebens zusammenhängt. Der Hauptpunkt ist ohne Zweifel folgender: Gleichviel wie der Keim eines neuen im Organismus sich bildet, er hat immer eine ganz eigenthümliche Stellung. Er ist kein Glied, kein Organ, und ebensowenig ein Excrement. Wir bemerkten schon vorher, daß man ihn wegen der Selbstständigkeit, zu der er sich unter bestimmten Bedingungen entwickeln kann, passend als Theil bezeichnen könnte. Eben der Keim macht eine wirkliche Opposition gegen die Untheilbarkeit des organischen Individuums. Und zwar von Anfang seiner Bildung an. Wenn ein Individuum durch Theilung sich fortpflanzt, so ist dieses mögliche Zerfallen von Anfang an in seiner ganzen Organisation angelegt. Seine Untheilbarkeit ist eine ohnmächtige. Die Hälfte emancipirt sich vom Ganzen, ohne daß dieses eine Macht über diese Theilung ausüben könnte. Dieser Angriff auf die Selbstständigkeit des Individuums liegt durchaus im Zeugungsproceß. Auch das geschlechtlich bestimmte Individuum producirt im Keime den gefährlichsten Feind seines individuellen Lebens. Allein hier hat dieser Keim die größte Unselbstständigkeit, die er haben kann und eben darum das Individuum selbst ihm gegenüber die größte Selbstständigkeit. Soll nämlich der Keim wirklich selbstständig werden, so bedarf er erst der Befruchtung. Wie er ohne diese im Individuum entsteht, kann er nie zu einem selbstständigen Individuum sich fortbilden. Der Organismus beherrscht ihn, stößt ihn immer ab, und bewahrt damit seine individuelle Untheilbarkeit. Durch die geschlechtliche Differenz erhält also der Organismus das Maximum der innern Selbstständigkeit, welches überhaupt der zeugende Organismus haben kann. Eben darin besteht aber das Wesen der höheren Organisation.

Die Geschlechtsdifferenz hat aber ihre allgemeine Bedeutung, die Zeugung zu vermitteln, nur unter weitern wesentlichen Bedingungen. Nur diejenigen Individuen verschiedenen Geschlechts sind zusammen zeugungsfähig, welche derselben Art angehören.

Am einfachsten, reinsten tritt der Geschlechtsunterschied auf zwischen Individuen, die nicht bloß der Art sondern auch der Varietät, der Race nach identisch sind. Hier mischt sich nämlich kein weiterer Unterschied von allgemeinem Werth ein. Sind die Individuen der Race nach verschieden, so hat der Geschlechtsproceß eben diesen Unterschied zu überwinden. Vermag er es, so ist diese Thatsache ohne Zweifel für die Werthbestimmung jenes Unterschiedes im Verhältniß zu andern, durch den Geschlechtsproceß unüberwindlichen Unterschieden von entschiedener Wichtigkeit. Bei der Frage, ob Individuen von verschiedener Art einer fruchtbaren Begattung fähig seien, ist zunächst diese Fruchtbarkeit in unbeschränktem Sinne zu nehmen. Entsteht eine Generation, welche nicht durch eigne Zeugungsfähigkeit sich erhalten kann, so fehlt ihr ein so wesentliches Moment des individuellen Lebens, daß wir dergleichen Bastarde nur als Mißgeburten ansehen können. Natürlich kann man wohl Beweise dafür finden, daß der Artunterschied eine unbeschränkte Zeugungsfähigkeit nicht hindere, wenn man die Arten einfach gelten läßt, welche die Zoologie in ihrer verschiedenen Fassung aufstellt, zumal da nicht wenige Zoologen so sehr freigebig Artunterschiede hinwerfen, ohne zu bedenken, daß es sich hierbei um die Erkenntniß allgemeiner Naturgesetze und nicht bloß um ein Rubriciren nach diesen oder jenen beliebigen Gesichtspunkten handelt. Die Frage kann also nur die sein: ob die fruchtbare Begattungsfähigkeit eine Erscheinung von entscheidender Wichtigkeit bei der Aufstellung allgemeiner zoologischer Unterschiede ist. Dies ist sie aber ohne Zweifel. Die Unterschiede der thierischen Organisation, welche der Gattungsproceß überwinden kann, sind nicht auf derselben Linie zu stellen mit dem durch diesen Proceß unüberwindlichen. Eben die fruchtbare Begattung kann uns als ein Beweis dienen, daß der organische Unterschied zwischen den Individuen, so bedeutend er auch scheinen mag, doch nicht den Werth hat, nicht ein so durchgreifender ist, daß wir ihn als einen specifischen anzusehen ein Recht hätten.

Der Gattungsproceß in seiner wesentlichen Bedeutung als Zeugungsproceß, bewegt sich also innerhalb der Grenzen der Art.

Durch ihn entstehen nicht neue Arten, sondern neue Individuen von derselben Art. Er ist es eben, durch welchen mit den Individuen zugleich die Art sich erhält. Ob aus der Vermischung verschiedener Racen eine kräftigere Generation entsteht, als wenn die zeugenden Individuen auch der Race nach identisch sind, oder ob das Umgekehrte der Fall ist, ist eine Frage, die man nach den unzureichenden Erfahrungen — bis zum Menschen hinauf — im entgegengesetzten Sinne beantwortet hat. Ohne Zweifel ist sie für die Stellung des Geschlechtsprocesses von wesentlicher Wichtigkeit.

Die zeugenden Individuen sind Repräsentanten der Art. Es fehlt ihnen in ihrer Organisation kein wesentliches, die Art constituirendes Moment. Allein sie sind nur zusammen Repräsentanten der Art. Diese selbst ist weder männlichen noch weiblichen Geschlechts. Sie ist vielmehr beides zugleich und daher ist eben der Geschlechtsproceß die vollständige Verwirklichung der Artallgemeinheit. Die producirten Individuen haben aber immer wieder die geschlechtliche Bestimmtheit an sich. Dies ist innerhalb der Art selbst ihre wesentliche Einseitigkeit, ihre offenbare Endlichkeit, durch die sie trotz ihrer individuellen Selbstständigkeit doch dem allgemeinen Lebensprocesse als Glieder sich unterordnen. Allerdings verliert der Ausdruck: Glied hier seine eigentliche Bedeutung. In der Weise wie der individuelle Organismus seine Organe und Glieder umfaßt, beherrscht der Geschlechtsproceß nicht die geschlechtlich differenten Individuen. Aber trotzdem ist diese Herrschaft ein eben so wesentliches Moment im Begriffe des Lebens als die Untheilbarkeit des individuellen Organismus. So wenig wie die einzelnen Organe bloß nach unserer Betrachtung einem Ganzen angehören, ebensowenig ordnen sich die Individuen nur in diesem Sinne der Einheit der Art unter. Diese ist vielmehr der ganze, energische Lebensproceß selbst, gegen welchen die Individuen in ihrer geschlechtlichen Beschränktheit, so lange sie einer besondern Art angehören, sich nicht wehren können. Sie sind der Macht des Geschlechtsprocesses widerstandslos verfallen.

In der ganzen Wirklichkeit werden die einzelnen Erscheinungen von allgemeinen Gesetzen beherrscht. Allein die Stellung dieser einzelnen Erscheinungen zu den Gesetzen wird durch den wesentlichen Inhalt dieser letztern selbst eine andere. Der mechanische, electrische, chemische Proceß kommt nicht in mechanischen, electrischen,

chemischen Individuen zur äußern Wirklichkeit. Ebensowenig der Proceß des Lichts, der Wärme in Licht- oder Wärmeindividuen. Die Erscheinung des Lebensprocesses und seiner Gesetze sind wesentlich lebendige Individuen. Die Selbstständigkeit der Individualität ist eben hier der eigenthümliche Inhalt des allgemeinen Gesetzes. Ebenso wesentlich ist aber auch die Schranke dieser Selbstständigkeit. Das lebendige Individuum entsteht und vergeht in der Zeit. Und zwar nicht bloß durch äußere Ursachen, die es zufällig treffen, wie der Stein mechanisch zerschlagen wird, an der Luft verwittert u. s. w., sondern es hat seine gesetzlich bestimmte Lebensgeschichte. Ebenso wie das embryonische Individuum durch verschiedene Stufen hindurch sich entwickelt, so lebt sich das geborene Individuum aus, mögen auch die gesetzlichen Umgestaltungen, die mit Nothwendigkeit zum Tode hinführen, schon weil hier die äußeren Verhältnisse viel mächtiger wirken, nicht mit der Bestimmtheit hervortreten. In dieser Lebensgeschichte ist aber das Zeugen eine wesentliche Station. Gleichviel in welcher Form dies erscheinen mag, es liegt in ihm immer das Eigenthümliche: das Individuum producirt ein anderes, welches in dem Momente, wo es entsteht, ein sich selbst producirendes, sich selbst gestaltendes ist. Das gezeugte Individuum löst sich selbstständig vom zeugenden los, um in seiner weiteren Entwickelung in ähnlicher Weise in dem Zeugen sein eignes Leben zu opfern. Vom Anfang an existirt in dem Individuum die sich fortpflanzende Art.

Die Wissenschaft ordnet die verschiedenen Arten höherer Allgemeinheiten, den Gattungen, Familien, Klassen unter und sucht das natürliche System der Pflanzen und Thiere zu finden. Diese ganze Aufgabe fällt wesentlich innerhalb der Erkenntniß des Lebens. Daß der Lebensproceß in diesen allgemeinen sich neben und über einander stellenden Unterschieden zur Erscheinung kommt, daß er von einfachen Formen zu höheren aufsteigt, ist ein ebenso nothwendiges Moment in der Idee des Lebens als die Processe, die wir am einzelnen lebendigen Individuum beobachten.

c. Physikalische Ansicht vom Organismus.

Die Vertreter der physikalischen Physiologie pflegen ihre Theorie als die gegenwärtig herrschende zu bezeichnen, die Ansichten

der sogenannten Vitalisten dagegen als antiquirte, längst gründlich und allseitig widerlegte. Jedenfalls bewegen sich jetzt die meisten Untersuchungen der empyrischen Physiologie auf der Basis physikalischer Hypothesen. Daß die physikalische Theorie selbst ein Produkt der neueren Zeit ist, können nur diejenigen meinen, welche sich um die Geschichte der Physiologie wenig bekümmert, mögen auch die Thatsachen Produkte der neuern Forschung sein, auf die sich gegenwärtig diese Theorie zu stützen sucht. Die Principien der physikalischen Physiologie näher kennen zu lernen, ist für uns von wesentlicher Wichtigkeit. Die Einsicht in deren Einseitigkeit ist für unsere psychologischen Untersuchungen eine nothwendige Voraussetzung. Auch können wir uns an ihnen klar machen, was die Physiologie zu leisten hat, um die empirischen Anschauungen, die wir über die Erscheinungen des Lebens aufgestellt, zur philosophischen Erkenntniß zu erheben. Es handelt sich in der physikalischen Physiologie schließlich um eine Theorie von der allgemeinsten Bedeutung. Nicht den Werth der Beobachtungen und entdeckten Thatsachen stellen wir in Abrede, wenn auch das noch zu Findende unendlich wichtiger sein mag, als das bereits Gefundene. Die physikalische Physiologie *deutet* diese Thatsachen, begnügt sich nicht damit die Gesetze der Lebenserscheinungen zu suchen, sondern will dieselben hypothetisch erklären. Mit dieser Hypothese haben wir es hier zu thun und zwar interessirt uns dieselbe, indem wir sie nicht bloß als eine hingeworfene Meinung nehmen, die weiter keine besonderen Ansprüche macht. Sie gilt uns vielmehr als eine Theorie, welche das Wesen des Lebens erfaßt haben will. Wir lassen es darum auch nicht gelten, wenn man bei dieser Gelegenheit den Unterschied zwischen dem empirischen Naturforscher und dem Philosophen urgirt, wenn man urgirt, der Naturforscher habe das Recht, bei einer Hypothese stehen zu bleiben, ohne ihr einen objectiven Werth unterzulegen. Freilich hat jeder das Recht stehen zu bleiben, wo er Lust hat. Nicht um dies Recht des Subjects handelt es sich, sondern um den objectiven Werth der physikalischen Auffassung des Lebens, der ganzen Anschauung des Wirklichen, welche dieser zu Grunde liegt.

Daß die Erscheinungen des Lebens als solche, als Erscheinungen von den Erscheinungen der sogenannten todten unorganischen Natur gar nicht unterschieden seien, kann der physikalischen Physio-

logie nicht in den Sinn kommen zu behaupten. Trotz dieses offenbaren, handgreiflichen Unterschiedes in der äußern Erscheinung können aber doch in der Sphäre der lebendigen wie der unlebendigen Natur dieselben Kräfte und Gesetze herrschen, so daß jener Unterschied in der Erscheinung nur auf den verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen beruht, unter welchen die allgemeinen Gesetze in die Wirklichkeit treten. Eben dies ist die Ansicht der physikalischen Richtung der Physiologie und in dieser Form pflegt man dieselbe auszusprechen. Die mechanischen, physikalischen, chemischen Processe also, welche wir in der unorganischen Natur vorfinden, beherrschen auch vollständig den lebendigen Organismus. In dieser Beziehung hat derselbe nichts vor der unorganischen Natur voraus. Es kommt kein wesentlich anderes Princip, keine neue, dem Leben allein zugehörende Kraft hinzu. Was er voraus hat, sind nur besondere Combinationen jener überall wirkenden Processe, sind eigenthümliche Bedingungen, durch welche die physikalischen Gesetze so besondere Effecte hervorbringen, daß es nicht zu verwundern, wenn man dem Leben gegenüber sich in eine ganz andere Welt versetzt glaubt. Diesem Eindruck hat früher auch die Wissenschaft nachgegeben. Gegenwärtig besteht ihre wesentliche Aufgabe gerade darin, alle Lebenserscheinungen auf physikalische Processe und Gesetze zurückzuführen.

Die physikalische Physiologie hat einen weitläuftigen Kampf geführt gegen die Annahme einer Lebenskraft. Vor Allem gebührt Lotze der Ruhm, die Lebenskrafthypothese mit unermüdlicher Ausdauer verfolgt, überhaupt dieser ganzen Richtung der neueren Physiologie einen concisen Ausdruck gegeben zu haben. Sogleich dadurch aber, daß die physikalische Physiologie die ihr entgegengesetzte Ansicht in dieser durchaus untergeordneten Form aufgefaßt, hat sie sich den Kampf so sehr erleichtert, daß der errungene Sieg auf sehr schwachen Füßen steht. Der größte Theil ihrer Angriffe und Reflexionen trifft geradezu nur jene werthlose Hypothese, ohne die Sache selbst, um die es sich eigentlich handelt, auch nur zu berühren. Was erlangt wird, ist nur die sehr wohlfeile Einsicht, daß durch die Annahme einer Lebenskraft die Lebenserscheinungen nicht erkannt sind; daß diese den physikalischen Gesetzen schlechthin unterzuordnen, bleibt eine durchaus unbewiesene Behauptung.

Wir haben schon früher hervorgehoben, daß in der Annahme einer Lebenskraft einmal nur die Anerkennung liegen kann, daß

die Lebenserscheinungen eine specifische Eigenthümlichkeit haben, und daß eben darum nach einer eigenthümlichen Ursache derselben gesucht werden muß. Man will also durch diesen Ausdruck Lebenskraft nichts erklären, sondern im Gegentheil nur das Postulat einer besondern, den Lebenserscheinungen entsprechenden Erklärung aussprechen. Dann aber kann man sich freilich auch einbilden, man habe hiermit schon eine ganz handliche Hypothese aufgestellt, eine Erklärung der Lebenserscheinungen nicht bloß gefordert, sondern schon wirklich gewonnen. Daß dies eine reine Illusion ist, kann nur den im Denken Ungeübtesten entgehen. Ebenso wenig wie durch die Annahme der beliebten und wenig bestrittenen Schwerkraft oder Anziehungskraft die Erscheinungen der Schwere erkannt sind, ebenso wenig giebt mir die Lebenskraft eine wirkliche Erkenntniß der Lebenserscheinungen. Ich thue nichts weiter, als ich verwandle die bestimmte Erscheinung selbst in eine bestimmte Kraft; — natürlich kann ich aus dieser wieder herausnehmen, was ich hineingelegt habe. Die Lebenskraft hat aber vor vielen andern Kräften noch dies Besondere voraus, daß sie trotz ihrer Einfachheit sehr Verschiedenes leisten soll. Sie bewirkt also die eigenthümliche Wärme des Organismus, die Verdauung, die Blutbewegung u. s. w. Wenn ich nun nach den bestimmten Bedingungen, durch welche diese verschiedenen Erscheinungen vermittelt sind, nicht weiter frage, oder wenigstens gestehen muß, daß ich diese Frage nicht beantworten kann, so wirkt die angenommene Lebenskraft ganz unmittelbar und direkt und trotzdem bald dies bald jenes. Daß eine solche Lebenskraft keine Erklärung der Erscheinungen ist, sondern ein Wunder, liegt so ganz auf der Hand, daß eine weitere Debatte darüber als unschicklich erscheint. Wenn in der Sphäre der Wissenschaft der Lebenskraft diese verschiedenen Effecte zugeschoben werden, so wird man immer vermuthen, man wolle hiermit nichts erklären, sondern eine Erklärung postuliren, also eben das Wunderbare der Erscheinung bemerklich machen, daß der eine, individuelle Organismus sehr heterogene Effecte producirt, ohne daß diese durch physikalische Processe erklärt werden könnten. Diese Erscheinung als solche ist dadurch noch gar nicht in Zweifel gezogen, daß ich die Werthlosigkeit der Lebenskrafthypothese aufdecke. Ich befreie mich nur von der Täuschung, die Erscheinung erklärt zu haben, diese selbst gilt mir nach wie vor als — wunderbare, noch zu begreifende — Thatsache.

Wir können bei dieser Gelegenheit eines Beispiels erwähnen, welches in der physikalischen Physiologie eine Art Sensation gemacht hat. Der Chemiker Mulder hat es erfunden und viele Physiologen haben es mit großer Befriedigung nacherzählt. „Die Lebenskraft — sagt Mulder — giebt in diesem gewöhnlichen Sinne eine ebenso unrichtige Vorstellung, als wenn man bei einer von Tausenden gelieferten Schlacht eine schlachtenliefernde Kraft annehmen wollte, durch welche die Geschosse sich entlüden, die Waffen gegen einander schlügen, und alle die Tausende der Menschen und Pferde liefen und ständen." Stellen wir uns einmal vor, es käme wirklich ein Mensch auf den Einfall, eine solche schlachtenliefernde Kraft anzunehmen und wir klärten ihn über das Widersinnige dieser Hypothese auf — würde ihm denn dadurch das Factum zweifelhaft, daß in der Schlacht eine Menge von verschiedenen Erscheinungen vor sich gehen, die sich nach einem bestimmten Ziele hinrichten und dadurch einem Ganzen angehören? Den Physiologen selbst würde es hier schwerlich einfallen, an die Stelle der schlachtenführenden Kraft nur einen äußern Complex von physikalischen Processen zu sehen. Er würde doch wohl nicht den dirigirenden Willen des Feldherrn vergessen, dessen Befehlen sich die Hauptleute, Unterofficiere u. s. w. unterordnen. Der lebendige Organismus ist ohne Zweifel doch immer noch in intensiverem Sinne ein Individuum als eine Schlacht. Aber einen dirigirenden bewußten Willen, dem sich die Wärme, die Blutbewegung, die Verdauung ebenso bewußt unterordnete, können wir in ihm nicht aufweisen. Eben hieraus entsteht unsere Verlegenheit. Und diese Verlegenheit wird dadurch nicht gehoben, daß wir die Lebenskraft wie jene schlachtenführenden Kraft fortwerfen. Die Erscheinung, die wir durch die Lebenskraft erklären wollten, erkennen wir nach wie vor an.

Ebensowenig bringt es uns einen Schritt weiter, wenn wir — wie Lotze immer wieder darauf zurückkommt — geltend machen, daß der Organismus in jedem Momente den ihn beherrschenden Gesetzen und den vorhandenen Bedingungen mit Nothwendigkeit folgen müsse. Gegen die puerile Vorstellung, die Lebenskraft könne nach Willkür, Laune, die physikalischen Gesetze benutzen und aufheben, ist dies Argument an seiner Stelle; weiter reicht es aber nicht. Ohne Zweifel kann von Willkür, Laune bei dem Lebensprocesse nicht die Rede sein. Der Embryo kann sich nicht so oder so

entwickeln. Die in ihm liegende Anlage und die äußeren Verhältnisse haben mit Nothwendigkeit gerade diesen und keinen andern Effect. Bezeichnen wir dieses Ausgeschlossensein jeder Willkühr als Nothwendigkeit, so können wir diese ohne Bedenken als das allgemeine Wesen der Natur ansehen. Damit bleibt uns aber der nähere Inhalt dieser Nothwendigkeit noch ganz unbekannt. Wenn Jemand den chemischen Stoffen eine willkührliche Gewalt über die mechanischen Gesetze zuschriebe und wir urgirten dieser Annahme gegenüber, daß die chemischen Processe mit Nothwendigkeit vor sich gehen, folgt denn daraus, daß sie auf das Gesetz der Gravitation zurückgeführt werden müssen? Ebenso können die Lebenserscheinungen ihre eigenthümlichen Gesetze haben; aus der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur fallen sie darum noch nicht heraus. Lotze bezeichnet diese allgemeine Nothwendigkeit als Mechanismus. Diese Terminologie giebt zu mannigfachen Mißverständnissen Veranlassung. Daß alle nothwendigen Processe der Natur in dem Sinne mechanische sind, in welchem die Physik diesen Ausdruck zu gebrauchen pflegt, will Lotze selbst damit nicht behaupten.

Die physikalische Physiologie tritt der Entscheidung näher, indem sie behauptet: daß alle Lebensprocesse nicht bloß überhaupt mit gesetzlicher Nothwendigkeit und in diesem allgemeinen Sinne mechanisch vor sich gehen, sondern daß sie sich auch denselben allgemeinen Gesetzen und Kräften unterwerfen müssen, welche die Erscheinungen der unorganischen Natur beherrschen.

Stellen wir uns auf den Boden der empirischen Naturwissenschaft, so sucht diese durch Beobachtung die Gesetze der Erscheinungen zu finden. Die Erscheinungen haben als solche immer die Beziehung zu unserer sinnlichen Wahrnehmung an sich. Von dem rein objectiven Vorgang, der ihnen zu Grunde liegen mag, sieht die empirische Physik zunächst ab. Sie fragt nicht was das Licht an sich, abgesehen von unserem Sehen sein könnte, sondern sucht die constanten Formen, in denen die Lichterscheinungen vor sich gehen. Wie daher für die Wahrnehmung die Erscheinungen mannigfache Unterschiede bieten, die wir ohne nach ihrer inneren Beziehung zu fragen gelten lassen, so findet auch die empirische Naturwissenschaft zunächst besondere Gesetze, d. h. solche, welche in den gegebenen Unterschieden der Erscheinungen herrschen. Die Gesetze des

Stoßes, des Falles sind andere, als die Gesetze der Lichtbrechung, des Magnetismus, der Electricität u. s. w. Ebenso treten auch die Gesetze der Lebenserscheinungen als besondere, nur in dieser Region der Natur geltende auf. Die Natur im Allgemeinen ist eben der Complex dieser Gesetze und wir haben durchaus kein Recht, ein Gesetz über den Kreis der Erscheinungen auszudehnen, aus deren Beobachtung wir es gefunden haben. Daß sich die Säugethiere nur durch einen Geschlechtsproceß fortpflanzen, betrachten wir mit demselben Rechte als ein Gesetz der Natur, als daß sich die Planeten in Ellipsen um die Sonne bewegen. Auf die Planeten das Gesetz der thierischen Fortpflanzung anzuwenden, wäre widersinnig, so lange nicht bestimmte Erscheinungen darauf hinführen.

Wenn auf sehr verschiedene Dinge doch dieselben Gesetze ihre Anwendung finden, so zeigt sich hierin, daß der Unterschied dieser Dinge kein absoluter, sondern nur partieller ist. Das Gesetz des Falles z. B. gilt für durchsichtige Körper ebenso wie für undurchsichtige, für lebendige so gut wie für todte. Man nennt sie daher sämmtlich schwere Körper, ohne damit sagen zu wollen, daß hierdurch der specifische Unterschied des Durchsichtigen vom Undurchsichtigen, des Lebendigen von dem Todten aufgehoben sei. Dehne ich ein Gesetz über die Sphäre der Erscheinungen, aus denen ich es abstrahirt habe, aus, so erhält es sogleich die Bedeutung der Hypothese, und diese wird erst zum Gesetz, wenn es gelungen ist, die Erscheinungen, die ich ihm unterordnen will, darauf zurückzuführen. Stelle ich z. B. — wie dies die streng mechanische Naturanschauung that — die Behauptung auf: der Körper kann nur durch Stoß in Bewegung gesetzt werden, so habe ich den Erscheinungen des Magnetismus, der Electricität u. a. gegenüber, kein Recht dieselbe für ein Gesetz auszugeben. Sie ist vielmehr nur eine Hypothese, und erst wenn ich in den magnetischen Erscheinungen die stoßenden Körper u. s. w. nachgewiesen habe, darf ich sie als ein Gesetz betrachten.

Die Gesetze sind also durch die Art und Weise, wie sie die empirische Beobachtung findet, zunächst besondere Gesetze ohne innern, allgemeinen Zusammenhang. Eben diese unterschiedenen Gesetze sind es, durch welche die empirische Naturwissenschaft zunächst die Welt der Erscheinung in verschiedene Gestalten und Processe mit wissenschaftlicher Bestimmtheit sondert und abtheilt. Sie unter-

scheidet, indem sie die Gesetze und ihre wesentlichen Bedingungen findet, die Erscheinungen der Schwere von denen des Lichts, der Wärme, der Elektricität u. s. w.; unterscheidet das Steinreich von dem Pflanzenreich, Thierreich; in jedem dieser Reiche herrschen andere Gesetze, und nur wer diese Gesetze kennt, kann die verschiedenen Processe und Gestalten der Natur mit wissenschaftlicher Bestimmtheit von einander unterscheiden.

Die Behauptung, daß in dem Organischen dieselben Gesetze herrschen als in dem Unorganischen, tritt daher mit der in der empirischen Naturwissenschaft gewöhnlichen Fassung des Begriffs des Gesetzes in entschiedenen Widerspruch. Die Gesetze sind ihrem Begriffe nach die constanten Formen der Erscheinung und als solche besondre Gesetze. Machen wir aber zu jener Behauptung den Zusatz: dieselben allgemeinen Gesetze, so wird Niemand dagegen Etwas einwenden. Allgemeine Gesetze sind ja eben diejenigen, die überall herrschen. Es kommt nur darauf an, diese allgemeinen Gesetze aufzufinden und mit Bestimmtheit anzugeben.

Welche Gefahr hier vor Allem droht, liegt auf der Hand. Wir haben uns besonders zu hüten, besondere Gesetze, welche nur für einen beschränkten Kreis von Erscheinungen gelten, für schlechthin allgemeine anzusehen.

Man weist zur Begründung der physikalischen Erklärung des Lebens besonders darauf hin, daß der Organismus mitten in der unorganischen Welt lebe, daß er also von dieser ununterbrochen Einwirkungen erhalte und solche zurückgebe. Ist ein solcher gegenseitiger Verkehr des Lebendigen mit dem Unlebendigen möglich ohne eine gemeinschaftliche Basis? Wie könnte der Organismus von den Processen der unorganischen Natur in der Weise afficirt werden, wie er es thatsächlich wird, das Unorganische in sich aufnehmen, verarbeiten, wenn er sich nicht zugleich denselben Gesetzen unterordnete?

Man urgirt ferner — und dies gilt als ein besonders schlagendes Argument — daß die Organismen thatsächlich aus denselben Stoffen bestehen, als sich auch in der unorganischen Natur finden. Diese Stoffe haben nun aber, noch ehe sie in Berührung mit dem Organismus treten, ihre feste Natur und bestimmte Gesetze ihres Wirkens. Können sich diese ändern, wenn die Stoffe vom Organismus ergriffen werden? Muß sich derselbe nicht noth-

wendig eben diesen Gesetzen fügen, wenn er irgend Etwas mit den Stoffen anfangen, irgend eine Wirkung auf sie ausüben will? Sind darum die chemischen Gesetze, die wir aus der Beobachtung der unorganischen Natur abstrahiren, nicht zugleich allgemeine Gesetze?

Auch dies Argument reicht nur bis zu der Forderung, allgemeine Gesetze des Organischen und Unorganischen zu *suchen*; ob aber die Gesetze der unorganischen Natur eben diese allgemeinen Gesetze sind, bleibt eine offene Frage. Mit demselben Rechte könnte ich auch die Gesetze des Lebens als die allgemeinen ansehen, und aus diesen durch das Hinzutreten von besondern Bedingungen die unorganischen Erscheinungen hervorgehen lassen.

Wenn die chemische Analyse keine Stoffe findet, die dem Organismus eigenthümlich angehören, so haben wir hiermit eine gemeinschaftliche Basis des Organischen und Unorganischen kennen gelernt. Auch mögen wir uns einmal so ausdrücken, daß diese Stoffe ihre festen Kräfte und Gesetze ihres Wirkens haben. Ohne Zweifel ist es aber durchaus einseitig, wenn wir uns diese Kräfte und Gesetze nur aus der unorganischen Natur abstrahiren wollen. Die Verbindungen, welche diese Stoffe in dem Organismus mit einander eingehen, gehören natürlich mit demselben Rechte zu den Kräften und Gesetzen ihres Wirkens. Wenn wir hier wieder sagen, daß es die Lebenskraft sei, welche diese dem Lebendigen eigenthümlichen Verbindungen bewirke, so bringt uns dies in der Erkenntniß gewiß nicht weiter. Auch kann diesem Ausdruck die widersinnige Vorstellung zu Grunde liegen, daß die Lebenskraft die Gewalt habe, die jenen Stoffen immanenten Kräfte nach Belieben gelten zu lassen oder auch zu vernichten und zu verändern. Wir haben vom empirischen Standpunkt aus einfach die Thatsache anzuerkennen, daß die chemische Analyse der organischen Theile bestimmte Verbindungen der Stoffe nachweist, welche wir in der unorganischen Natur nicht finden, und daß diese Verbindungen zugleich mit der eigenthümlichen Structur der organischen Theile verknüpft sind. Dabei haben wir natürlich nicht zu vergessen, daß wir mit diesen Analysen, die wir mit dem Cadaver vornehmen, noch durchaus nicht die chemischen Vorgänge im lebendigen Organismus kennen. Wodurch aber diese dem Organismus eigenthümlichen chemischen Vorgänge bewirkt werden, lassen wir vorläufig bei Seite liegen. Wir erhalten durch die fortgesetzten Untersuchungen chemische Gesetze, die nur im Organi-

schen und nur im Unorganischen und endlich auch solche, welche in beiden zugleich herrschen. Nur diese letztern dürfen wir als allgemeine betrachten.

Zu diesen Resultaten wird die empirische Induction immer hinführen und sie kann sich auch, wenn sie ihre wesentliche Aufgabe im Auge behält, mit diesen Resultaten begnügen. Sie hat vollauf zu thun, um sie vollständig sicher zu stellen und immer mehr ins Specielle zu entwickeln. Das Gesetz ist das Constante, Allgemeine in der Erscheinung. Der unzweifelhafte Unterschied der organischen und unorganischen Erscheinung drückt sich nothwendig auch in den Gesetzen aus und erhält in ihnen seine nächste wissenschaftliche Bestimmtheit. Ob dieser gesetzliche Unterschied des Organischen und Unorganischen als ein wesentlicher bezeichnet werden darf, kommt natürlich auf den Begriff an, den wir mit dem Worte wesentlich verbinden. Die empirische Induction kann ihn getrost so nennen und zur näheren Erläuterung dieses Ausdrucks auf die Methode ihrer Untersuchung verweisen. Wird ihr die Ansicht entgegenhalten, daß die physikalischen Gesetze die allgemeinen seien und die organischen Erscheinungen nur durch eigenthümliche Bedingungen aus ihnen hervorgingen, so wird sie von ihrem Standpunkt aus vor Allem darauf dringen, daß eben diese Bedingungen empirisch festgestellt werden müssen. Für jetzt führen alle Beobachtungen darauf hin, daß — wenigstens bei den höheren Organismen ganz unzweifelhaft — diese Bedingungen nirgends anders liegen als in den organischen Processen selbst. Alle anderen Bedingungen gehören der unbestimmten Hypothese an, und es kann diesen Thatsachen gegenüber kein hohleres Gerede geben, als dies von den möglichen Bedingungen, die in der wirklichen Erscheinung nicht aufzuweisen sind. Die physikalische Ansicht vom Leben muß den existirenden organischen Proceß selbst als Bedingung einführen, um aus ihren allgemeinen Gesetzen die eigenthümlichen organischen hervorgehen zu lassen. Die empirische Induction ist bei diesem Verfahren im vollkommensten Recht, wenn sie die organischen Gesetze für ganz ebenso selbstständige ansieht, als die physikalischen. Dabei wird sie sich aber nie dagegen wehren, im Gegentheil sie wird es fordern, daß man die physikalischen Gesetze auf den Organismus anwendet, so weit sie anzuwenden sind. Wenn durch empirische Untersuchungen gefunden wird, daß bei der Bewegung des Gehens das Bein wie

ein Pendel schwingt, so dürfen wir hieraus ebenso wenig auf das ausschließliche Beherrschtwerden des Organismus von unorganischen Gesetzen schließen wie aus der Thatsache, daß der Organismus schwer ist. Hat man ein Recht, das Bein darum, weil es beim Gehen pendelt, nur als ein Pendel zu betrachten, so kann man auch den Pendel an einer Uhr, weil er sich wie ein Bein bewegt, für ein Bein, für ein Glied des Organismus ansehen. Wenn der Organismus 10 Pfund wiegt, so emancipirt ihn dies so wenig von den Gesetzen der organischen Metamorphose, wie das Bein durch das Pendeln aufhört, ein Glied des Organismus zu sein.

Daß das organische Leben den physikalischen Gesetzen untergeordnet werden müsse und die Eigenthümlichkeit desselben nur aus den hinzutretenden eigenthümlichen Bedingungen entstehe, ist also der dürftigste, unbestimmteste Ausdruck, in welchem die physikalische Physiologie ihre Tendenz aussprechen kann. In der Kategorie des Gesetzes, welche hier gebraucht wird, liegt eben nach der gewöhnlichen Fassung die Anerkennung, daß das Lebendige von dem Nichtlebendigen wie seiner Erscheinung, so auch den Gesetzen nach unterschieden sei. Werden nun vollends die Bedingungen nicht bestimmter angegeben oder gar schließlich die bestehenden organischen Processe selbst als die Bedingung eingeführt, so erscheint die Tendenz der physikalischen Physiologie als eine so unklare, daß die entgegengesetzten Ansichten vom Lebendigen in ihr Platz finden können. Die physikalische Physiologie kann sogar ohne diesen Umweg durch die Bedingungen den sogenannten physikalischen Gesetzen eine Gestalt geben, daß darin die organischen Erscheinungen als solche und in ihrer ganzen Besonderheit anerkannt werden. Die physikalischen Gesetze haben in ihrer empirischen Fassung so wenig eine bestimmte principielle Umgrenzung, daß man sehr wohl von mechanischen, chemischen Gesetzen des Organismus reden und diesen gerade die Erscheinungen unterordnen kann, welche das Organische specifisch vom Unorganischen unterscheiden.

Das Nächste, was wir somit von der physikalischen Physiologie fordern müssen, ist, daß sie die sogenannten physikalischen Gesetze bestimmt umgrenzt, ihren eigenthümlichen Gehalt, ihren wesentlichen Effect angiebt. Kennen wir diesen nicht, so wissen wir natürlich auch nicht, was aus dem Organismus wird, wenn er auf physikalische Gesetze zurückgeführt wird. Diese Gesetze sollen die

allgemeinen sein. Ganz nothwendig entsteht die Frage: sind denn die verschiedenen physikalischen Gesetze in demselben Sinne allgemein oder müssen wir mit ihnen nicht ebenfalls eine Reduction vornehmen, um die wahrhaft allgemeinen Gesetze zu finden? Wir fassen unter den Ausdruck physikalische Gesetze die mechanischen und chemischen Gesetze und die im engeren Sinne gewöhnlich als physikalisch bezeichneten, die Gesetze des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Electricität, des Galvanismus, zusammen. Müssen wir nun nicht ähnlich wie die organischen Gesetze auf die physikalischen, so auch die chemischen und physikalischen Gesetze auf die mechanischen zurückführen? Diese Frage können wir gar nicht umgehen, wenn wir den wesentlichen Inhalt der physikalischen Gesetze bestimmen wollen. Auch ist leicht zu übersehen, daß wir mit denselben Argumenten, mit denen die physikalische Physiologie ihre Tendenz zu rechtfertigen versuchte, auch gegen die besondern, von einander unterschiedenen physikalischen Gesetze operiren können. Die allgemeinen Gesetze im eigentlichen Sinne haben keine andern von gleicher Geltung sich gegenüber, sondern umfassen alle andern in sich, sind die einzigen, wirklichen Gesetze, während alle andere nur durch das Hinzutreten besonderer Bedingungen aus ihnen hervorgehen.

Die Fragen und Aufgaben, die sich hiermit stellen, sind der empirischen Naturwissenschaft nicht fremd, wenn sie auch nicht ihre nächstliegenden, ihr specifisch zugehörigen sind. Die empirische Naturwissenschaft bleibt nicht dabei stehen, durch Beobachtung der Erscheinungen die besondern Gesetze zu finden, obwohl sie eben diese Aufgabe als ihre wesentliche zu bezeichnen pflegt. Gesetze suchen ist eine Thätigkeit des Denkens. Dieses strebt aber nothwendig weiter; die Frage nach dem Wesen an und für sich läßt sich das Denken einmal nicht nehmen. Im Allgemeinen ist es das Gebiet der Hypothese, in welchem die empirische Naturwissenschaft diese Frage in ihrer Weise aufwirft. Theilweise sind freilich die Hypothesen nichts Anderes, als noch nicht vollständig constatirte Gesetze; dann aber haben sie auch die Bedeutung, das Gesetz selbst zu erklären, den objectiven Grund des Gesetzes anzugeben. Diese Hypothesen abstrahiren von der Beziehung der Erscheinung zur subjectiven Wahrnehmung, und fragen nach dem rein objectiven Vorgang, welcher der Erscheinung zu Grunde liegt. Wenn z. B. die Physik, um die

Lichterscheinungen zu erklären, einen sich bewegenden, schwingenden Äther annimmt, so soll eben diese Ätherschwingung der objective, außer uns existirende Vorgang sein, welcher als solcher gar nicht wahrgenommen wird, aber doch den objectiven Grund der Lichterscheinung ausmacht.

Der empirischen Naturwissenschaft liegt es fern, ihre Methode selbst näher zu untersuchen. Sie wendet sie an, ohne sie zu rechtfertigen und ohne die verschiedenen Wendungen und Kategorien sich klar zu machen, in welchen sie sich bewegt. So wird denn auch die Frage nach den Gesetzen der Erscheinung meist gar nicht von der Frage nach dem objectiven Grunde derselben gesondert. Schon in dem Ausdruck des Gesetzes mischt sich unmittelbar die Hypothese ein, ja diese tritt oft so sehr in den Vordergrund, daß die Erscheinung ganz darüber vergessen wird. Die Naturwissenschaft nimmt in den verschiedenen Zeiten ein verschiedenes Verhältniß zur Hypothese ein. Bald überwiegt sehr entschieden die Beobachtung und das Suchen der constanten Formen der Erscheinung, bald die Tendenz, diese hypothetisch zu erklären. Auch die verschiedenen Disciplinen der Naturwissenschaft verhalten sich in dieser Beziehung nicht in derselben Weise, und ebenso gilt dies von den einzelnen Naturforschern. Gegenwärtig herrscht innerhalb der Physik und Chemie unbedenklich die hypothetische Anschauung vor. Man ist auch im Allgemeinen darüber einig, daß die physikalischen Processe auf keine andre als auf die atomistische Hypothese zurückzuführen sind.

Wenn daher die physikalische Physiologie ihre wesentliche Tendenz dahin ausspricht, daß die organischen Erscheinungen den physikalischen Gesetzen unterzuordnen sind, so meint sie mehr als sie zunächst sagt; sie meint die physikalischen Gesetze zusammen mit der hypothetischen Fassung, welche jetzt die herrschende ist. Die Atome, ihre Kräfte und die Gesetze ihrer Bewegung gelten ihr als die allgemeinen Gesetze. Auf diese den Organismus zurückzuführen ist die wesentliche Aufgabe, welche gegenwärtig die Physiologie zu lösen, und sie löst sie eben dadurch, daß sie die physikalischen Gesetze auf den Organismus anwendet. Die Atomistik entkleidet diese Gesetze nur ihrer Unbestimmtheit, sie erklärt ihren wesentlichen objectiven Gehalt, bestimmt was eigentlich und im objectiven Sinne in den physikalischen Processen vorgeht.

Für die wesentliche Bedeutung der physikalischen Physiologie

ist dieser Punkt von entscheidender Wichtigkeit. Wird er nicht ins Auge gefaßt und festgehalten, so ist die ganze Debatte über Lebenskraft ein resultatloses Hin- und Herreden ohne wissenschaftliches Interesse. Wer sich auf den Standpunkt stellt, die Erscheinungen zu beobachten und ihre Gesetze zu finden, wird gar kein Bedenken haben, den physikalischen Gesetzen die organischen gegenüber zu stellen. Auch kann er immerhin darauf bedacht sein, den Organismus überall darauf anzusehen, in wie weit die physikalischen Gesetze in ihm zur Geltung kommen. Er ist trotzdem bereit, seine Eigenthümlichkeit anzuerkennen und zwar wird er diese als eine *gesetzlich bestimmte* bezeichnen, d. h. die Eigenthümlichkeit des organischen Lebens liegt nie bloß in der Erscheinung, sondern auch in dem Gesetze.

Die Lehre der physikalischen Physiologie erhält erst einen bestimmten Sinn, wenn die physikalischen Gesetze ihrer wesentlichen Leistung nach definirt und keine andern Bedingungen zugelassen werden, als den physikalischen Gesetzen sich fügende. Es handelt sich in der ganzen Frage nicht mehr bloß um Thatsachen, sondern um das Wesen, um die Idee des Lebens. Die Principien in ganzer Schärfe hervorzukehren, darauf kommt es an, und daß die physikalische Physiologie hierzu auffordert, ist trotz ihrer Einseitigkeit ihr unbestreitbarer Werth.

Die atomistische Hypothese hat nun allerdings für jetzt nichts weniger als eine abgeschlossene Gestalt. Sie tritt in sehr verschiedenen Fassungen auf. Auch beziehen sich diese nicht etwa auf unbedeutende, gleichgültige Nebenfragen. Trotzdem sind diese verschiedenen Wendungen und Ausführungen, welche man der Atomistik giebt, für die Frage nach dem eigenthümlichen Wesen des Organismus ohne entscheidende Wichtigkeit. Bis so weit reichen diese Differenzen nicht, daß dadurch die Auffassung der Lebenserscheinungen eine specifisch verschiedene Gestalt erhielte. Auch sind die Naturforscher über den objectiven Werth der atomistischen Hypothese überhaupt verschiedener Meinung. Für Manchen enthält sie die letzten Principien aller Naturerscheinungen, für Andere ist sie nur ein vorläufiger Versuch, eine Menge von Erscheinungen unter einen gemeinsamen Ausdruck zu bringen, ohne daß sie über das objective Wesen der Dinge irgend einen Aufschluß gäbe. Auch diese Differenz der Ansichten kann uns hier gleichgültig sein. Wer der Ato-

mistik keinen objectiven Werth beilegt, entscheidet sich auch nicht über den wesentlichen Gehalt der physikalischen Processe und damit verliert auch die Tendenz der physikalischen Physiologie ihre entschiedene, principielle Bedeutung. Eben diese aber wollen wir kennen lernen.

Nach der verbreitetsten Fassung sind die Atome ausgedehnte, undurchdringliche Körper von unbestimmbarer Kleinheit, von einer solchen Festigkeit, daß sie durch keine Gewalt der Natur oder wenigstens durch keinen auf der Erde vorgehenden Proceß zertheilt werden können. Verschieden sind die Atome durch ihre Größe, vielleicht auch durch ihre Gestalt, und durch die Kräfte, mit denen sie auf einander wirken. Im Allgemeinen sind diese Kräfte mechanischer Natur, d. h. sie bewirken Bewegung, und zwar entweder Annäherung oder Entfernung. Die Chemiker sind geneigt, den Atomen eine specifische Bestimmtheit zuzuertheilen, und diese also auch in die anziehenden und abstoßenden Kräfte einzuführen. Andere dagegen leugnen jeden solchen specifischen Unterschied der Atome und setzen daher ihre anziehende und abstoßende Kraft nur mit ihrer Größe im Verhältniß. Überhaupt sucht die atomistische Hypothese ihre Principien soviel wie möglich zu vereinfachen. Man geht in dieser Vereinfachung verschieden weit, und eben hieraus entstehen vorzugsweise die verschiedenen Fassungen der Atomistik. So sucht man denn auch die abstoßenden Kräfte auf anziehende oder diese noch weiter nur auf die nach dem Gesetz der Schwere wirkende Anziehung zurückzuführen. Auch giebt man den Atomen nicht bloß dieselbe Gestalt, sondern auch dieselbe Größe, oder geht noch weiter, indem man die Atome als räumlich unausgedehnte Punkte faßt.

Was nach dieser atomistischen Anschauung der Organismus entschieden nicht sein kann, liegt auf der Hand. Er kann nicht in dem Sinne Individuum sein, wie wir ihn im Vorigen gefaßt haben. Er besteht aus neben einander existirenden Atomen, deren Bewegung und Stellung zu einander unendlich verschieden gedacht werden kann, die aber immer die Mittelpunkte bilden, von welchen die Kräfte ausgehen und die durch keine anderen als anziehende und abstoßende Kräfte zu einem besondern Systeme zusammenhalten werden. So eng, so kräftig auch dieser Zusammenhalt sein mag, das Ganze bleibt ein Complex von Atomen, und wird nie zur individuellen sich selbst bestimmenden Allgemeinheit in sich. Allerdings

sind die einzelnen Atome als Theile des Organismus abhängig, unselbstständig; aber trotzdem bleiben sie die einzigen, wirklichen Individuen, die nach ihrer ganzen Natur ebenso unversehrt und unverändert aus dem Organismus austreten, wie sie in ihn eingingen.

Die atomistische Hypothese pflegt ihre Auffassung der Natur als eine mechanische zu bezeichnen. Diese Bezeichnung wird um so passender sein, je entschiedener die Atomistik jeden specifischen Unterschied der Atome leugnet, sie also nur als einfache, undurchdringliche Raumerfüllung faßt, und den Kräften nur den Inhalt giebt, die Ortsveränderung der Atome zu bewirken. Der Theil der Physik, welchen man gewöhnlich Mechanik nennt, nimmt eine ähnliche Abstraction vor. In der Atomistik erhält diese Abstraction die Bedeutung, daß eben durch sie das allgemeine objective Wesen der Materie bestimmt wird.

Je entschiedener, offener, klarer die atomistische Hypothese sich gestaltet, desto bestimmter weiß sie zu sagen, was dem Princip, dem Wesen nach im Organismus vorgehen kann. Bleibt sie auf halbem Wege stehen, so kommt diese Halbheit auch dem Organismus zu Gute. Es treten in ihn Processe ein, die nicht rein mechanischer Natur sind. Was man ihm überhaupt zugestehen kann, ist von der bestimmten Fassung der physikalischen Principien abhängig.

Interessant ist in dieser Beziehung die Art und Weise, wie Ludwig in seiner Physiologie die physikalische Betrachtung des Organismus einführt. Die wissenschaftliche Physiologie soll nach seinen Worten „die Aufgabe haben, die Leistungen des Thierleibes festzustellen und sie aus den elementaren Bedingungen desselben mit Nothwendigkeit herzuleiten.“ Diese Leistungen, wird weiter bemerkt, so mannigfach und verschieden sie auch sein mögen, sind darin übereinstimmend, daß zu ihrer Erzielung jedesmal eine größere Zahl von Bedingungen zusammengreift. Die Beugung des Fingers z. B. führt zunächst auf den Muskel, die von ihm ausgehende Leistung resultirt aber aus der Wirkung vieler gleichartiger Gebilde, der sogenannten Muskelröhren; eine genaue Zergliederung zerspaltet diese wiederum in die verschiedenartigsten Bestandtheile und gelangt dadurch dahin, die Muskelglieder als Zusammenordnung von trägen mit leicht veränderlichen Bestandtheilen aufzufassen. In diesen letz-

tern entdeckt sie darauf Theilchen von endlicher, aber außerordentlich geringer Größe, durch deren wechselnde Anziehungen die Bewegungen im Muskel erzeugt werden; aber auch diese kleinsten Theilchen sind wieder zerlegbar in chemische Atome, elektrische Flüssigkeit und Lichtäther, Wesen, welche endlich den zerlegenden Mitteln, über die die Wissenschaft heute gebietet, unbesiegbaren Widerstand leisten.

„Eben auf diese elementaren Bedingungen — eine begrenzte Zahl chemischer Atome, Licht (Wärme-)Äther und electrische Flüssigkeiten — ist man bisher immer gestoßen, so oft man eine Zergliederung der leistungserzeugenden Einrichtungen des thierischen Körpers vornahm. Dieser Erfahrung entsprechend, zieht man den Schluß, daß „alle vom thierischen Körper ausgehenden Erscheinungen eine Folge der einfachen Anziehungen und Abstoßungen sein möchten, welche an jenen elementaren Wesen bei einem Zusammentreffen derselben beobachtet werden. Diese Folgerung wird unumstößlich, wenn es gelingt mit mathematischer Schärfe nachzuweisen, es seien eben diese elementaren Bedingungen nach Richtung, Zeit und Masse im thierischen Körper derartig geordnet, daß aus ihren Gegenwirkungen mit Nothwendigkeit alle Leistungen des lebenden und todten Organismus herfließen."

Besonders bemerkenswerth in diesen Reflexionen ist es, wie sich an die mikroskopische Beobachtung der organischen Form unmittelbar die chemische Analyse und physikalische Hypothese anlegt, und nur als eine weitere Fortsetzung auf demselben Wege, als eine bis zu Ende geführte Beobachtung der organischen Form behandelt wird. Wo das Mikroskop nicht mehr ausreicht, die Unterschiede zu bemerken, nehme ich die chemische Analyse zu Hülfe. Daß mich diese nicht entdecken läßt, welche chemischen Processe in jedem Momente in der organischen Form vorgehen, sondern immer nur sagt, welche Stoffe in einem Stück Cadaver und in welcher Quantität sie in ihm enthalten waren, wird nicht weiter berücksichtigt. Auch ist sogleich von chemischen Atomen die Rede, und zwischen diese stellt sich der Lichtäther und die electrische Flüssigkeit als ein eben solcher materieller Stoff, aus welchem der Organismus besteht.

Diese imponderabeln Flüssigkeiten werden nach der ganzen Anschauungsweise ohne Zweifel ebenfalls als Atome zu denken sein. Schon die Annahme aber von specifisch chemischen Atomen, zu

welchen außerdem der Lichtäther und der electrische Äther als besondere Stoffe hinzutreten, ist eine Vorstellung, gegen welche sich bestimmte Richtungen der Atomistik schlechthin als gegen eine der wesentlichen Tendenz der ganzen Hypothese durchaus fremde opponiren werden. Atome haben wir aber wenigstens. Auch werden Anziehung und Abstoßung als die einzigen elementaren Kräfte angesehen.

Begnügten wir uns damit, die Resultate der chemischen Analyse als Factum hinzustellen, also zu sagen, daß wir in diesem Organ oder irgend einem Theile desselben diese bestimmte Combination von Stoffen vorgefunden, daß dieses Organ in Bezug auf Licht, Wärme, Electricität, diese eigenthümlichen Erscheinungen zeige u. s. w., so würden wir die Frage nach dem Wesen des Organismus ganz offen lassen, und doch hätten wir ihn physikalisch in Untersuchung gezogen. Sobald wir aber die Hypothese hinzunehmen, also die chemischen Stoffe in Atome verwandeln, den Lichtäther u. s. w. daneben stellen, und die ganze Beziehung dieser Elemente zu einander auf räumliche Anziehung und Abstoßung reduciren, so ist damit über das allgemeine Wesen des Organismus entschieden. Wohl möglich, daß in der Annahme von specifisch verschiedenen Atomen Momente liegen, die dem Lebensproceß näher verwandt sind als dem Mechanismus — keine Combination der von Ludwig angewendeten materiellen Stoffe und der ihnen zugeschriebenen Kräfte giebt der aus diesen Elementen bestehenden Gestalt die Bedeutung des lebendigen, seine Theile als Organe beherrschenden Ganzen.

Was der Organismus nicht ist, sagt uns die physikalische Physiologie; wir fragen weiter nach einer positiven Bestimmung über sein Wesen. Er ist eine besondere Art des Mechanismus; worin besteht diese Art?

Den thatsächlichen Unterschied der organischen Erscheinungen von den unorganischen will die Physiologie nicht leugnen. Sie wird auch schwerlich anstehen, das Charakteristische des Organismus darin zu setzen, daß die Theile und besondern Processe, aus denen er besteht, in einem eigenthümlichen, geschlossenen Zusammenhange stehen. Gleichviel ob die Knochen nur das Produkt eines chemischen Processes sind oder nicht, sie existiren und bilden sich nur mit dem Nervensystem, den Muskeln, den Sinnesorganen u. s. w. zusammen.

Ebenso existirt das Verdauen nicht ohne das Athmen, das Zeugen nicht ohne die embryonische Metamorphose u. s. w.

Vermag die physikalische Physiologie eben diesen den Organismus charakterisirenden Zusammenhang seiner Theile und Processe auf die von ihr aufgestellten allgemeinen Gesetze zurückzuführen? Es sollen besondere, eigenthümliche Bedingungen sein, durch welche diese allgemeinen Gesetze die specifisch organischen Erscheinungen nothwendig hervorbringen. Welches sind denn nun diese besondern Bedingungen?

Die Anhänger der physikalischen Physiologie treiben zum Theil mit dem Begriffe der Bedingung ein höchst willkürliches Spiel. So wichtig und entscheidend dieser Begriff offenbar ist für die Durchführung der aufgestellten Principien, so viel auch damit operirt wird, so giebt man sich doch nicht die Mühe, ihn bestimmt zu umgrenzen. So eben haben wir gesehen, daß Ludwig die chemischen Atome, den Lichtäther, die electrischen Flüssigkeiten als die elementaren Bedingungen des Organismus bezeichnet. Freilich ist der Organismus durch diese Materien und ihre Kräfte bedingt. Allein diese letzten Elemente, auf welche die Untersuchung des Organismus hinführt, sind als solche gerade dasjenige, was den Organismus nicht charakterisirt, was er mit den unorganischen Gestalten der Natur gemein hat. Der Effect dieser Bedingungen ist gar nicht nothwendig organischer Art. Mit demselben Rechte könnten wir diese Bedingungen auch als das Unbedingte bezeichnen. Bei ihnen bleiben wir stehen, sie gelten uns als ein Letztes, welches wir nicht weiter ableiten und durch Anderes bedingt sein lassen. Wenn die Physiologie sich meist so ausdrückt, daß die organischen Erscheinungen aus der Combination der allgemeinen Gesetze mit bestimmten Bedingungen hervorgehen, so kann sie unter Bedingungen nur die äußern Umstände und Verhältnisse meinen, die eben die eigenthümlichen Ursachen der Lebenserscheinungen ausmachen.

Gelten uns die atomistischen Principien als die allgemeinen Gesetze, so enthalten diese natürlich auch die allgemeine Umgrenzung für die Bedingungen. Die Atome und ihre Kräfte sind die Elemente, die auf das mannigfachste in äußere Beziehung treten können. Das nach diesen Principien Unmögliche, ihnen Widersprechende darf ich nicht als Bedingung einführen. Ferner sind diese äußern Umstände nicht in dem Sinne nothwendig, wie es die all-

gemeinen Gesetze sind. Sie mögen weiter durch andere Umstände bedingt sein und somit der nothwendige Effect der vorangehenden Bedingungen; trotzdem können sie auch fortfallen, ohne daß dadurch die allgemeinen Gesetze irgend ein wesentliches Element verlieren.

Als Produkt solcher besondern Bedingungen und der allgemeinen Gesetze sind auch die organischen Erscheinungen nicht schlechthin nothwendig, nicht unentbehrlich. In dem gegenwärtigen Lauf der Natur sind sie aber unzweifelhaft constante, immer wiederkehrende Erscheinungen. Ebenso werden auch die Bedingungen constant sein, denen sie ihre Existenz verdanken.

Die physikalische Physiologie wird nach ihrer ganzen Tendenz zu urgiren geneigt sein, daß man nicht nach den allgemeinen Bedingungen des Lebens fragen müsse, sondern für die besonderen Erscheinungen desselben auch besondere Bedingungen aufsuchen. Der Blutlauf hat also andere Bedingungen als die Verdauung, die Athmung, die Zeugung u. s. w. In den vorher citirten Worten aus der Ludwigschen Physiologie wird als das Gemeinsame der verschiedenen Leistungen des Organismus nur hervorgehoben, daß sie sämmtlich eine große Zahl von Bedingungen in sich umfaßten, also complicirter Natur seien. Müssen wir nicht noch einen Schritt weiter gehen? Müssen wir es nicht als Thatsache anerkennen, daß die einzelnen organischen Leistungen und Formen immer in einer bestimmten Verbindung mit einander auftreten? Der Blutlauf z. B. zusammen mit der Verdauung, das Zeugen zusammen mit der embryonischen Entwickelung? Und müssen wir es ferner nicht als eine Thatsache gelten lassen, daß — wenigstens bei den höheren Thieren — in den gegenwärtigen Naturverhältnissen organische Formen nur entstehen im continuirlichen Zusammenhange mit schon existirenden Organismen? Ist also diese Abhängigkeit der organischen Erscheinungen von einander nicht eine allgemeine, constante Bedingung des Lebens?

Will die physikalische Physiologie aufrichtig sein, so muß sie gestehen, daß die hervorgehobenen Thatsachen, d. h. *die dem lebendigen Organismus charakteristischen Erscheinungen* für jetzt noch durchaus ungelöste Probleme für sie sind.

Wenn die physikalische Physiologie sich hierdurch an ihrer allgemeinen Tendenz nicht irre machen läßt, wenn sie sich nicht veranlaßt findet, ihre Principien nach ihren wesentlichen Elementen in

genauere Untersuchung zu ziehen, als die empirische Naturwissenschaft es überhaupt zu thun pflegt, so darf sie wenigstens ihre Ansicht vom Leben nicht für mehr ausgeben als für eine unausgeführte Hypothese. Vor Allem muß sie sich davor hüten, die Thatsachen, welche sich ihrer Theorie nicht fügen wollen, für geringfügige anzusehen und als unwichtig keiner genaueren Beobachtung zu würdigen. Daß ein Stück Gehirn sich nur bilden und nur bestehen kann zusammen mit dem ganzen complicirten Apparat des Organismus, mag der physikalischen Physiologie immerhin höchst seltsam erscheinen. Der gewöhnliche Ausdruck, in welcher sie ihre Lehre ausspricht — daß nämlich aus den allgemeinen Gesetzen durch das Hinzutreten von besonderen Bedingungen die organischen Erscheinungen hervorgehen — verschweigt es, daß nach der Erfahrung der ganze organische Zusammenhang die wesentliche Bedingung ist, sollen organische Formen entstehen, und daß der gesetzliche Verlauf der organischen Metamorphose dazu gehört, um irgend ein Organ des entwickelten Organismus zu produciren. Wird aber diese Thatsache übersehen, wird sie als unwichtig in den Hintergrund gestellt, so setzt man entschieden die Phantasie an die Stelle der empirischen Induction.

Mit der physikalischen Erklärung der organischen Erscheinungen verknüpft sich auch gegenwärtig, wenn auch nicht in der Ausdehnung wie zur Zeit der Leibnitzischen Philosophie, die teleologische Betrachtung. Wir haben schon früher gesehen, wie diese nothwendig auf die Frage nach dem Zweck setzenden und ausführenden Willen zurückgehen müsse. Je nachdem man das Verhältniß des göttlichen Willens zur Natur verschieden auffaßt, wird man eine teleologische Betrachtung fordern oder verwerfen. Daß der Organismus, auch wenn er seinem letzten Grunde nach ein Produkt des göttlichen Willens ist, sich gegenwärtig schlechthin den mechanischen Gesetzen unterordnet, will die teleologische Betrachtung nicht leugnen. Sie will aber seine erste Entstehung nicht vom Zufalle abhängig machen, will es sich überhaupt nicht nehmen lassen, neben der mechanischen Erklärung der Natur auch eine vernünftige Ordnung und Gliederung derselben, einen Stufengang, einen inneren Werth ihrer verschiedenen Gestalten anzuerkennen.

Gegen die besondern Untersuchungen der physikalischen Physiologie macht also die teleologische Anschauung durchaus keine Oppo-

sition; sie ist vielmehr mit der Tendenz derselben vollkommen einverstanden. Daß sie neben dieser doch noch andere Gedanken von den allgemeinen Ursachen der organischen Erscheinungen hat, wird besonders darin hervortreten, daß sie den einheitlichen Zusammenhang aller Theile des Organismus ohne Rückhalt als sein eigenthümliches Wesen accentuirt. Der physikalischen Physiologie, welche von einer teleologischen Betrachtung nichts wissen will, ist gerade dieser unauflösliche Zusammenhang, in welchem die verschiedenen Processe im organischen Individuum stehen, ein Stein des Anstoßes. Sie sucht diesen Zusammenhang aufzulockern, so weit es nur irgend angeht. Ihre Untersuchungen gehen von den einzelnen organischen Erscheinungen aus, und doch hat sie ihre Aufgabe nur gelöst, wenn sie diese sämmtlich zu einem geschlossenen System in Wechselwirkung mit einander gesetzt hat. Dieses letzte Ziel ihrer Untersuchungen muß aber der physikalischen Physiologie nicht bloß als schwer erreichbar erscheinen, sondern sie wird auch von ihren Principien immer die Neigung haben, die Einheit der organischen Erscheinungen als eine zweifelhafte Thatsache zu betrachten.

Die teleologische Anschauung hat gerade für diese Einheit einen offenen Blick. Sie wird dieselbe in der Überzeugung, daß alle Theile des Organismus nach einem bestimmten Plane combinirt sind, ohne Scheu in den Vordergrund stellen, wird bei allen besondern Erscheinungen immer wieder darauf zurückkommen, daß sie in Beziehung zu allen andern zu setzen sind, daß eben jener Plan, wenn er auch rein mechanisch sich verwirklicht, doch in allen einzelnen organischen Processen immer nachwirkt und das letzte Fundament der physikalischen Erklärung bildet. Wer daher die teleologische Betrachtung neben der physikalischen gelten läßt, ist viel weniger geneigt, die bisher erlangten Resultate der letztern zu überschätzen. Er mißt diese Resultate an der Einheit des Zwecks, welche er in dem organischen Mechanismus anerkennt.*)

d. Mechanische und atomistische Naturbetrachtung.

Eine gründliche, fruchtbare Kritik der physikalischen Physiologie hat nothwendig auf die Atomistik zurückzugehen. Dies ist nun freilich ein sehr weitläuftiges Thema. Dasselbe hier vollständig

*) Vergl. Lotze's Mikrokosmos 1. Th. S. 80 ff.

Wege; aber sie fanden es nur dadurch, daß sie von derselben Anschauungsweise, welche Cartesius als allgemeines Princip hinstellte, in ihrem Nachdenken beherrscht wurden.

Wer die Geschichte der Naturwissenschaft nicht kennt, wird sich schwerlich eine Vorstellung machen von den Schwierigkeiten, mit denen das Nachdenken zu kämpfen gehabt, um die Gesetze der Mechanik aufzufinden, die jetzt in jedem physikalischen Schulbuche stehen. Der Kern jener Schwierigkeiten liegt darin, daß in den Erscheinungen sich der Körper durchaus nicht als schlechthin passiv, unthätig darstellt, daß aber gerade diese absolute Kraftlosigkeit das Princip für die Gesetze der Mechanik bildet, wie sie von Newton an die Physik zu formuliren pflegt. Die Anschauungsweise, welche sich in diesen Gesetzen ausspricht, ist ein specifisches Produkt der neuern Zeit. Erst diese ging dazu fort, die Natur in dieser Schroffheit dem Geiste entgegenzusetzen, daß ihr nur die räumliche Ausdehnung als ihr allgemeines Wesen zurückbleibt. Der alten Welt wie dem Mittelalter ist diese Anschauungsweise fremd. Der modernen wissenschaftlichen Reflexion ist sie dagegen so geläufig geworden, daß man die Rechtfertigung derselben für überflüssig hält, dagegen für die Abweichung von ihr sogleich einen Beweis fordert. In allen Lehrbüchern der Physik können wir es finden, daß Ausdehnung und Undurchdringlichkeit die einzigen wesentlichen Eigenschaften der Materie sind. Von der Undurchdringlichkeit wird oft ausdrücklich bemerkt, daß sie nicht eine besondere Kraft in sich schließe, sondern nur die Existenz der Materie im Raume, also ihren Unterschied vom leeren Raume bedeute. Nur selten läßt man sich dazu herab, an einige Erscheinungen zu erinnern, aus welchen die Undurchdringlichkeit der Materie folgen soll; sie versteht sich eben von selbst und wer dies nicht ohnehin schon weiß und einsieht, wird durch jene Erscheinungen, auf die man hinweist, gewiß nicht aufgeklärt. Was sich hier von selbst verstehen soll, ist im Allgemeinen nichts Anderes als das allgemeine Princip der mechanischen Naturanschauung.

Die Gedanken, durch welche Cartesius zum allgemeinen Begriffe der Natur gelangt, haben einen klassischen Werth, insofern sie in der einfachsten Weise die Reflexion ausdrücken, welcher der mechanischen Naturbetrachtung zu Grunde liegt. Eben darum weil diese Reflexion der modernen Bildung eine so

durchaus geläufige ist, taucht die mechanische Anschauung immer wieder auf. Sie ist die erste, zu welcher nach den historischen Prämissen jetzt das Nachdenken greift und bei welcher diejenigen stehen zu bleiben geneigt sind, welche ohne die Schule der Geschichte doch Consequenzen nicht scheuen.

Vom Acte der Selbstgewißheit, des Selbstbewußtseins geht Cartesius aus. Wie wir uns in diesem die körperliche Welt entgegensetzen, so faßt er eben diesen Gegensatz zum Geiste als das allgemeine Wesen der Natur. Und wie im Selbstbewußtsein unmittelbar die innere Thätigkeit liegt, so wird die Natur eben dadurch vollständig dem Geiste entgegengesetzt, daß wir ihr alle Thätigkeit absprechen. Für die sinnliche Wahrnehmung hat die körperliche Welt verschiedene Eigenschaften, die in ihrer sinnlichen Bestimmtheit nur das Verhältniß des Körpers zur menschlichen Empfindung ausdrücken. Will ich die Körperwelt erkennen, will ich wissen was der Körper an sich ist, so muß ich von diesen sinnlichen Eigenschaften abstrahiren. Im rein objectiven Sinne ist daher der Körper nur das äußerliche, dem subjectivem Geiste gegenüberstehende Sein überhaupt, er ist die Materie im Allgemeinen. Mit diesem Worte bezeichnen wir eben das vom Geiste wesentlich verschiedene, das sinnliche Object im Allgemeinen, welches ohne alle Innerlichkeit nur den Raum durch seine Existenz ausfüllt.

Cartesius giebt der Materei nur das Prädicat der räumlichen Ausdehnung; in dieses soll ihr ganzes Wesen aufgehen. Gewöhnlich begnügt man sich hiermit nicht, sondern fügt noch ein zweites Prädicat, die Undurchdringlichkeit hinzu. Wir können uns den Raum ohne Materie vorstellen und schon darum scheint uns das Wesen des Raums nicht die Materie zu involviren. Undurchdringlichkeit ist eben das, was zur Ausdehnung noch hinzukommen muß, um den Raum zur Materie zu machen. So lange nun aber die Undurchdringlichkeit ein schlechthin negatives Prädicat bleibt, solange wir festhalten, daß die Materie ohne jede innere Thätigkeit sei, so behält Cartesius recht, wenn er das Wesen der Materie in die räumliche Ausdehnung aufgehen läßt und den Raum ohne Materie für eine bloße Vorstellung ohne objectiven Werth ansieht. In der Undurchdringlichkeit liegt im Grunde nicht Anderes, als daß die Theile der Materie immer außereinander existiren, d. h. es liegt die reale Räumlichkeit darin. Die Theile des Raumes

kann man auch nicht ineinander schieben; das hier ist nie zugleich das dort. Der reale Raum ist an und für sich schon undurchdringlich.

Die Consequenzen, welche diese Bestimmung über das Wesen der Materie nach sich zieht, sind bald zu übersehen. Daß es keinen leeren Raum geben kann, versteht sich von selbst. Ferner kann die Materie verschieden getheilt werden und diese Theile können eine verschiedene Größe und Gestalt haben. Auch kann sich das räumliche Verhältniß dieser Theile zu einander beliebig änderen, d. h. diese Theile können sich bewegen nach verschiedenen Richtungen und in verschiedener Geschwindigkeit. Vor Allem aber muß ich festhalten, daß die Materie nimmermehr sich selbst theilen, gestalten, bewegen kann. Nur von außen d. h. durch den Stoß kann eine Veränderung in die Materie gesetzt werden. Das sogenannte Gesetz der Trägheit folgt direkt aus dem Wesen der Materie. Carteſius war der erste, welcher es mit Bestimmtheit aussprach. Nach diesem Gesetz beharrt die Materie in dem Zustande der Ruhe oder der Bewegung so lange sie nicht von außen in einen andern Zustand versetzt wird und zwar ist es nur die geradlinige Bewegung, welche durch die Trägheit allein sich fortsetzt, indem jede andere Bewegung eine Veränderung des Zustandes einschließt, die nothwendig äußere Ursachen verlangt.

Zur Zeit des Carteſius war es besonders Galilei, welcher die allgemeinen Gesetze der Mechanik festzustellen bemüht war. Er kämpfte vor Allem gegen die in Italien herrschende peripatetische Philosophie, welche das Princip und die Energie der Bewegung in die Materie selbst verlegt. Eben diese innere Thätigkeit spricht Galilei — ganz ebenso wie Carteſius — der Materie ab. Man hat darüber gestritten, ob Carteſius oder Galilei zuerst das Gesetz der Trägheit ausgesprochen habe. Für Carteſius hat dasselbe eine principielle Wichtigkeit; es drückt das allgemeine Wesen der Materie aus. Galilei geht nicht bis zu dieser allgemeinen Fassung fort. Es gelingt ihm nicht, sich von den sogenannten Vorurtheilen der peripatetischen Anschauung vollkommen frei zu machen, besonders darum nicht, weil ihm die Thatsachen der himmlischen Bewegung zu sehr imponirten.*)

*) S. meine Schrift über Galilei. Berlin 1856. S. 70.

Cartesius muß sich von seinen Principien aus die Aufgabe stellen, die Naturerscheinungen auf die in der Ausdehnung enthaltenen Modificationen zurückzuführen. Der sinnlichen Wahrnehmung nach bieten die Erscheinungen Unterschiede ganz anderer Art. Die Materie scheint durchaus nicht bloße undurchdringliche Räumlichkeit zu sein, verlassen von aller Kraft, scheint durchaus nicht bloß durch den Stoß in Bewegung gesetzt zu werden. Und doch ist es widersinnig der Materie irgend eine ursprüngliche specifische Bestimmtheit, irgend eine Kraft beizulegen. Daß es von dieser Annahme aus nicht ohne die complicirtesten Hypothesen abgehen kann, versteht sich von selbst. Bei alle dem aber behalten diese Hypothesen doch eine innere Einfachheit und Klarheit, die ihnen keine anderen Principien in diesem Maße geben können. Die Materie im Allgemeinen kann ich freilich nur denken; jede sinnliche Bestimmtheit der Empfindung ist von ihr fern zu halten. Allein die Materie soll doch nicht etwa der Begriff der Ausdehnung, sondern das Ausgedehnte selbst sein. Eben das räumlich Ausgedehnte aber ist es, was wir — natürlich in concreter sinnlicher Bestimmtheit — durch das Auge wahrnehmen. Der Gegenstand des Sehens ist wesentlich ein räumlicher. Die Theile liegen neben einander, durchdringen sich nicht, schieben sich nicht in einander. Durch diese Beziehung des Begriffs der Materie, wie ihn Cartesius faßt, zu dem Gegenstande des Sehens bekommen alle Hypothesen eine anschauliche Bestimmtheit. Cartesius kann es hinzeichnen, wie die Planeten durch die Wirbel in Bewegung gesetzt werden, welche Gänge im Magneten enthalten und wie durch sie hindurch die stoßende Materie sich hindurchdrängt u. s. w.

Wir brauchen nur die Principien des Cartesius aufzuschlagen, um zu sehen, wie klar uns durch die hinzugefügten Bilder alle Vorgänge der Natur werden.

Von Kräften, welche der Materie ursprünglich inhäriren, welche sie nicht selbst durch die Bewegung erhält, will Cartesius durchaus nichts wissen. Nur an einem Punkte wird er diesem Principe ungetreu. Der Stoß bewirkt alle Veränderung, die Gesetze des Stoßes sind die Fundamente aller besonderen Hypothesen. Gerade zur Zeit des Cartesius wurden auch die Gesetze des Stoßes gefunden und in ihrer einfachsten Gestalt auch mathematisch formirt. Um aber die gesetzlichen Erscheinungen des Stoßes zu erklären, muß

man nothwendig annehmen, daß der Körper nicht bloß in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung verharrt, sondern daß er auch das Streben hat diesen Zustand festzuhalten. Es muß die Trägheit in eine Trägheitskraft verwandelt werden. Ohne diese kann der Körper weder auf einen andern eine Wirkung ausüben noch gegen die äußere Einwirkung reagiren. Diese Trägheitskraft scheint kein großes Bedenken zu erregen, d. h. sie scheint eine so geringfügige, nichtssagende Thätigkeit zu entfalten, daß man sie der Materie wohl schenken kann. Und doch muß Carteſius conſequenter Weiſe behaupten: iſt die Materie nur undurchdringliche Ausdehnung, ſo ſteht die Annahme einer ſolchen Trägheitskraft mit ihrem Weſen im Widerſpruch. Jedes Streben, bemerkt Carteſius ausdrücklich, iſt etwas dem Geiſte Analoges und darum der Materie durchaus Heterogenes. Strebt die Materie alſo wirklich ihren Zuſtand feſtzuhalten, ſo iſt der Gegenſatz der Materie zum Geiſte kein abſoluter mehr. Und doch würde ohne dies Streben der größte Körper von der Bewegung des kleinſten ohne Widerſtand fortbewegt oder auch gar nicht bewegt werden. Die Erſcheinungen des Stoßes wären ſchlechthin unmöglich. Nach ſeinen Principien muß ſich Carteſius dieſem Zugeſtändniß widerſetzen. Der Zweifel, das Schwanken, in welches er geräth, hat die Folge, daß er Geſetze des Stoßes aufſtellt, die weder ſeinen Principien noch der Erfahrung entſprechen.

Schon Newton betrachtet die Trägheitskraft ausdrücklich als eine der Materie urſprünglich immanente, als eine vis insita. Weiter zu gehen, der Materie noch andere Kräfte beizulegen, trägt er aber Bedenken. Vor Allem wurde er durch ſeine Unterſuchungen und Entdeckungen darauf geführt, die Schwerkraft der Materie urſprünglich zu vindiciren. Allein Newton ſelbſt wagt dies nicht. Er bemerkt immer wieder, daß er von einer Kraft der Anziehung nur im mathematiſchen, nicht im phyſikaliſchen Sinne rede und demgemäß macht er auch ſelbſt einen Verſuch, die Anziehung der Himmelskörper auf den Stoß des Äthers zurückzuführen. Bald nach Newton hörte dieſe Vorſicht und Bedachtſamkeit der empiriſchen Naturforſcher auf. Ohne in die Materie andere Momente als Ausdehnung und Undurchdringlichkeit aufzunehmen, ſprach man von einer Anziehungskraft, welche die Körper aufeinander ausüben ſollten. Beſonders die genauere Beobachtung der polaren Erſchei-

nungen und des chemischen Processes führten zur Annahme nicht bloß von anderen Anziehungskräften als die Schwere, sondern auch von Kräften der Abstoßung, welche ähnlich wie jene der Materie ursprünglich inhäriren sollten.

Eben diese äußerliche Verbindung der Materie mit anziehenden und abstoßenden Kräften gab der mechanischen Naturbetrachtung eine eigenthümliche Wendung. Der Stoß war nicht mehr die einzige Ursache der Bewegung. Diese nothwendige Consequenz der innern Unthätigkeit der Materie, dieser entschiedene Ausdruck der mechanischen Principien war bei Seite geworfen. An die Stelle des keine Consequenz scheuenden Denkens ist die unklare Vorstellung getreten.

Die atomistische Hypothese bezeichnet sich selbst, und zwar mit vollkommenem Rechte als eine besondere Form der mechanischen Naturbetrachtung. Sie theilt einmal mit Cartesius die Tendenz, alle innere Thätigkeit und specifische Bestimmtheit aus der Materie zu entfernen und dieser nur die träge Raumerfüllung als ihr allgemeines Wesen zuzugestehen. Sie tritt aber dem Cartesius gegenüber, indem sie die Materie nicht als theilbar, sondern als ursprünglich getheilt faßt und zwischen diese durch keine natürliche Gewalt theilbare Atome den leeren Raum setzt. Die Atomistik, welche zur Zeit des Cartesius von Gessendi entwickelt wurde, urgirt ebenso sehr als Cartesius, daß die Materie ohne alle innere Thätigkeit gedacht werden müsse. Die Atome sind ausgedehnte Körper von unendlicher Kleinheit, verschieden an Größe und Gestalt und durch den leeren Raum von einander getrennt. Sie sind die reine, von aller specifischen Bestimmtheit entkleidete Materie; ihnen irgend welche Kräfte beizulegen, wäre ihrem Wesen durchaus widersprechend. Was die Naturforschung dazu geführt hat, die Materie atomistisch getheilt zu denken, ist die Leichtigkeit, mit welcher durch diese Annahme eine Menge von Erscheinungen mechanisch erklärt werden können. Mit bestimmten Erscheinungen wird allerdings Cartesius leichter fertig. Andere dagegen, die ihm die größte Noth machen, fügen sich der atomistischen Hypothese auf das Einfachste. Die erweiterte empirische Kenntniß der Natur hat sich für die atomistische Fassung der mechanischen Naturbetrachtung entschieden. Je genauer man die physikalischen und chemischen Processe kennen lernte, desto mehr Erscheinungen meinte man zu fin-

den, die direct auf die atomistische Annahme hinführen und diese bestätigen sollten. Der Zusatz aber, welchen die neuere Atomistik unmöglich entbehren konnte, ohne den sie vollkommen unbrauchbar werden würde, ist die Annahme von Kräften, mit welchen die Atome aufeinander wirken. Die herrschende Ansicht schränkt jedoch diese Kräfte auf solche ein, welche Bewegung hervorbringen und nennt sie darum auch mechanische Kräfte. Es sind die Kräfte der Anziehung und der Abstoßung.

Daß die mechanischen Principien von allen Processen der Natur ein anschauliches Bild zu geben vermögen, haben wir schon vorher bemerkt. Die atomistische Hypothese hat hierin vor der Cartesischen noch mancherlei voraus, steht dieser aber in andern Beziehungen auch wieder nach. Wenn Cartesius die verschieden großen Theile der Materie hinzeichnet, machen sie immer den Eindruck, als wären sie durch leere Räume von einander getrennt. Dies sollen sie aber nach Cartesius nicht sein; sie sollen sich berühren. Der Atomistik kommt gerade dieser Eindruck zu Gute. Weiße Punkte auf einer schwarzen Tafel oder schwarze Punkte auf dem weißen Papier sehen so aus, als läge ein leerer Raum zwischen ihnen. Den schwarzen oder weißen Hintergrund übersehen wir; er gehört nicht zur Zeichnung. Somit kann die Atomistik höchst instructive Illustrationen ihren Erklärungen hinzufügen. Sie läßt uns sehen, was in der Verdichtung und Verdünnung eines Körpers, was in dem chemischen Processe eigentlich vorgeht, wie verschieden die Theilchen der sich verbindenden Stoffe sich zu einander stellen, wie sich eine organische Combination von einer unorganischen unterscheidet. Sie zeichnet uns sogar den Proceß, durch welchen das Sehen vermittelt wird, auf dem Papier hin, und macht ihn durch ein Modell klar, nämlich wie die Ätheratome sich bewegen, wenn das Licht entsteht, wenn es sich reflectirt oder bricht, in die verschiedenen Farben zerstreut u. s. w. Die Atomistik scheint nichts weiter zu thun, als uns die Elemente der sinnlichen Dinge in einem vergrößerten Maßstabe vorzuführen. Wären wir im Stande, die Atome durch ein Mikroscop bis zur Sichtbarkeit zu vergrößern, so würden wir eben die Anschauungen erhalten, welche die atomistischen Illustrationen uns verschaffen. Vollständige Porträts sind freilich die atomistischen Bilder nicht. Untheilbar sehen die gezeichneten Atome nicht aus. Schon hierin ist die Atomistik gegen Car-

tesius im Nachtheil. Auch daß sie anziehende und abstoßende Kräfte haben, kann man ihnen nicht ansehen. Besonders ist aber das Material, mit welchem wir zeichnen, ein qualitativ bestimmtes, ist Kreide, Dinte u. a., nicht, wie die Atome, reine, undurchdringliche Materie. Mit jedem Punkte, welchen wir mit der Kreide auf dem Papier hinsetzen, ergreifen wir nicht nur eine unzählige Menge von Atomen, sondern wir versetzen diese auch mitten in die bestehende Atomenmasse hinein. Auch kommt das Bild des gezeichneten Punktes nur durch die Ätherschwingungen, die zwischen ihm und unserem Auge vorgehen, zu uns, das heißt: wir kommen in der ganzen Zeichnung nicht aus der Welt der sinnlichen Erscheinung heraus. Die wirklichen Atome können wir nur denken. Allein diese wirklichen Atome haben wenigstens dies mit den Erscheinungen gemein, daß sie räumlich nebeneinander liegen. Eben dadurch wird es möglich, durch die Zeichnung ein Symbol von ihnen zu entwerfen.

Wir haben im Vorigen die wesentlichen Motive hervorgehoben, auf welchen die neuere Atomistik beruht. Daß die materielle Welt dem Geiste substanziell entgegengesetzt ist, bildet ihre allgemeine Basis, welche die Atomistik selbst nicht etwa durch Induction findet und erzeugt, über welche sie sich nicht, wie Cartesius, klar wird, sondern welche sie einfach und ohne wissenschaftliches Bewußtsein voraussetzt. Dem reflectirenden Beobachter ist die Natur ein äußeres, sinnlich gegebenes Object. Von der sinnlichen Bestimmtheit abstrahirt er; das der geistigen Innerlichkeit entgegengesetzte, schlechthin äußerliche, unthätige Object ist die Materie. Daß die Atomistik nicht wie Cartesius nach den Eigenschaften fragt, welche man der trägen, ausgedehnten Materie zuschreiben darf, daß sie diese sogleich in Atome zertheilt, diesen Kräfte zuschreibt, sie durch leere Räume von einander trennt, alle diese Annahmen entstehen ihr aus dem Versuche, die Erscheinungen nicht überhaupt, sondern eben *mechanisch* zu denken und zu erklären. Daß es im Grunde keine anderen als mechanische Vorgänge in der Natur geben kann, darüber ist sie von vornherein entschieden. Unmittelbar hieran knüpft sich das Moment, welches die atomistische Hypothese in so verführerischer Weise trägt und unterstützt, durch welches sie für eine bestimmte Stufe der Reflexion immer von Neuem als Lösung der Räthsel gelten wird, auch wenn die Wissenschaft ihre innere

Unhaltbarkeit nach allen Seiten hin aufgedeckt hat. Es ist die anschauliche Bestimmtheit ihrer Annahmen. Eben diese giebt ihr den Schein der Klarheit des Gedankens. Wir sehen auf einen Steinhaufen, auf eine Menge von kleinen Kugeln, welche sich bunt durcheinander bewegen. Die Kugeln haben freilich eine bestimmte Farbe. Wir können sie uns aber beliebig gefärbt denken, können auch diese verschiedenen Farben in einander verschwinden lassen. Zuletzt bleibt ein farbloses Bild übrig. Die Geometrie bewegt sich wesentlich in dieser sinnlichen Abstraction. Wir stellen uns in ihr den Raum vor, setzen Punkte, Linien, Körper hinein, aber ohne ihnen eine weitere sinnliche Bestimmtheit zu geben. Ein solches Bild können wir uns von jedem Vorgang der Natur machen, wenn wir die Atome gelten lassen. Eine Erscheinung erklären heißt nichts Anderes, als sie auf diese anschauliche Bestimmtheit zurückführen. Eine wirkliche sinnliche Bestimmtheit hat freilich dieses Bild nicht. Insofern erscheint es als Gedanke. Sobald wir aber unser Nachdenken weiter darauf richten, sobald weitere Fragen und Schwierigkeiten entstehen, verweisen wir wieder auf den Steinhaufen und machen den Weg, auf welchen wir zu dieser Abstraction gekommen sind, nochmals durch. So halten wir uns fortwährend in dieser Schwebe. Die sinnliche Klarheit des wirklichen Sehens theilt der Abstraction den Schein der Klarheit mit und sobald die Gefahr entsteht, daß dieser Schein selbst klar werde, flüchten wir uns zur wirklichen Klarheit der sinnlichen Anschauung.

Der principielle Widerspruch, in welchem sich die neuere Atomistik bewegt, liegt vor Allem in der äußerlichen Verbindung der Kräfte mit den Atomen. Einmal werden die Atome gefaßt ohne innere Thätigkeit. Man sagt von ihnen nur die träge räumliche Existenz aus. Dann aber soll eine Thätigkeit von ihnen ausgehen, die ihrer wesentlichen Natur ganz äußerlich bleibt. Welchen Gehalt diese Thätigkeit hat, ob man sie einschränkt auf Anziehen und Abstoßen, ist ganz gleichgültig. Man kann — wie es die Materialisten thun — mit demselben Rechte auch behaupten: Denken, Wollen ist eine Kraft der Atome. Auch hilft es offenbar nichts, wenn man auch noch so eindringlich hinzusetzt, daß Materie und Kraft gar nicht äußerlich verbunden sein sollen, sondern sich vollständig durchdringen. Ebenso kann man auch sagen: das Eisen ist Leder und zwar durch und durch, in allen Punkten

beides zugleich; — durch das bloße Sagen gehen die Gegensätze nicht zusammen.

Natürlich wird jeder denkende Naturforscher diesen handgreiflichen Widerspruch nicht ruhig mit ansehen.

So sucht z. B. Fechner im Wesentlichen die Kraft auf das Gesetz zurückzuführen. „Sitzt die Kraft irgendwo, so sitzt sie nur im Gesetz, das Gesetz hat zugleich Gesetzeskraft, d. h. was es aussagt, wird geleistet. Was man jedem Körper an Kraft besonders beilegt, ist nur der Antheil, mit dem er je nach seiner Individualität und Stellung zu andern Körpern zur Erfüllung des Gesetzes beiträgt, welches sich selbst, sobald es allgemein ist, auf alle Verhältnisse der Materie bezieht, und daher jedem Körper vorschreibt, was er in seiner Zusammenstellung mit anderen zu leisten und zu erfahren hat. Dieser Antheil, mit dem jeder Körper und selbst jedes Element eines Körpers zur Verwirklichung des Gesetzes besonders beiträgt, kann dann allerdings von dem über alle Materie, alle Zeit und allen Raum übergreifenden allgemeinen Gesetze begrifflich unterschieden, und auf den Körper oder das Element des Körpers, als eine ihm eigne, wenn man will, darin sitzende Kraft besonders bezogen werden, bedeutet jedoch hiermit aber nur ein besonderes Abhängigkeitsverhältniß des Körperlichen in seinem Verhalten vom allgemeinen Gesetze, nichts was ihm constant und für sich selbst eigen zukäme oder gar woraus es bestände. Wie ein Thurm steht, wie ein Weltkörper geht, ist seine Sache nur, sofern es des allgemeinen Gesetzes Sache ist; alle Thürme stehen, alle Weltkörper gehen mit Eins unter seiner Hut, und die Kräfte, durch die sie stehen, durch die sie gehen, bedeuten und bezeugen eben nichts als die Macht des Gesetzes über ihnen allen, in ihnen allen und ihr Unterthansein unter diese Macht."

Was Lotze in Bezug auf den Begriff der Kraft wiederholt auseinandergesetzt hat, kommt zum Theil auf dasselbe hinaus. Er verwirft die in der Physik gewöhnliche Terminologie, nach welcher von constanten, den Atomen ursprünglich immanenten Kräften gesprochen wird. „Wie es keine Kräfte giebt, die einer einzigen Substanz inhäriren, so giebt es noch weniger deren, die einer solchen beständig inwohnten, und ihrer wesentlichen Natur nach von andern zu unterscheiden wären, welche derselben Substanz nur bedingungsweise zukämen. Wollen wir vielmehr jenem Sprachgebrauche

folgend, die Fähigkeit zur Erzeugung einer Wirkung, die einer Substanz nur unter Beihülfe gewisser Umstände zukommt, auf sie allein als ihre Kraft übertragen, so müssen wir dann behaupten, daß keine Substanz beständige, sondern nur erworbene Kräfte besitzt. Je nachdem die Beziehungen wechseln, in denen sie zu der übrigen Welt steht, wachsen ihr nach allgemeinen Gesetzen Fähigkeiten bald zu dieser, bald zu jener Leistung zu; beständig erwirbt sie Kräfte und büßt davon andere ein; niemals aber bleibt ihr neben diesen veränderlichen Vermögen eine Summe ihr absolut angehöriger Kräfte übrig, die auch in Augenblicken, wo sie nicht wirkten, existirten." Genau genommen können wir also nie sagen, das einzelne Atom für sich habe die Kraft der Anziehung. Diese entsteht ihm erst in der Wechselwirkung mit einem andern Atom. Wenn nun die Bedingung, unter welcher diese Kraft entsteht, in dem Laufe der Natur immer vorhanden ist, wie z. B. bei der Erscheinung der Schwere, so können wir jenen Ausdruck: das Atom habe diese Kraft, ohne Bedenken gebrauchen, wenn wir nur das Bewußtsein haben, daß auch hier die Kraft im Grunde eine durch Wechselwirkung erworbene ist. Sind die Bedingungen aber complicirter, üben die Substanzen nur unter sehr genau bestimmten Umständen eine Wechselwirkung aus, wie z. B. die chemischen Elemente unter dem Einflusse gewisser Temperaturen auf einander wirken, so wird jener Ausdruck ein ganz ungehöriger. Die Atome scheinen dann Kräfte zu haben, die nicht wirken. „Der Name einer Kraft bedeutet also nur den futuriblen Effect, der unter bestimmten Umständen auf eine ganz dahin gestellte, unbekannte, aber allgemeine und gesetzliche Weise aus ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander entsteht."

Durch diese Reflexionen wird der Widerspruch, um den es sich handelt, nicht im Entferntesten gehoben. Die Sachlage ist diese: In der Erscheinung finden wir z. B., daß zwei oder mehrere Körper, sobald sie unter ganz gleichen Bedingungen im Raume neben einander vorkommen, mit derselben Beschleunigung sich einander nähern. Wir abstrahiren uns hieraus das Gesetz der Gravitation, welches man gewöhnlich so ausdrückt: die Körper ziehen sich einander an im gleichen Verhältnisse der Masse und im umgekehrten Verhältniß des Quadrats ihrer Entfernung. So lange wir auf diesem Standpunkt der Beobachtung stehen bleiben, erkennen wir ganz einfach dieses Gesetz an. Die Körper werden eben durch dieses

Gesetz beherrscht; aus dem Gesetze lernen wir ihre Natur kennen. Man bleibt aber hierbei nicht stehen. Man geht fort zu der Annahme von Atomen, als den letzten Elementen aller Erscheinungen und Processe, und legt diesen bestimmte, ihr Wesen ausdrückende Eigenschaften bei. Offenbar entsteht nun die Aufgabe, jenes Gesetz der Schwere mit diesen Eigenschaften in innere nothwendige Beziehung zu setzen. Unmöglich dürfen wir einmal die Atome so fassen, daß die Erscheinung der Schwere als solche, in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit als eine unmögliche erscheint, und dann doch noch das Gesetz der Schwere als ein Gesetz der Atome betrachten. Ob wir hierbei den Ausdruck Kraft gebrauchen, ist zunächst ganz gleichgültig. Carteſius muß von seinen Principien aus behaupten: daß zwei Körper aus der Entfernung durch bloße Wechselwirkung sich zu einander hinbewegen, ist ein bloßer Schein; der Stoß ist nach der wesentlichen Natur des Körpers die einzige bewegende Ursache. Ganz dasselbe muß auch die Atomistik von den Atomen behaupten. Die Untheilbarkeit, Undurchdringlichkeit hat mit der Anziehung schlechthin nichts zu thun. Es ist den Atomen ebenso widersprechend, daß sie Kräfte ursprünglich haben sollen als daß sie durch die Umstände dergleichen bekommen. Lotze führt die Stoßkraft als das einfachste Beispiel der durch äußere Umstände entstandenen Kräfte an, von der Niemand mehr behaupten werde, daß sie ursprünglich im Körper liege. Von den Principien der Atomistik aus ist die Stoßkraft nicht ein Beispiel einer solchen erworbenen Kraft, sondern die einzige mögliche Kraft, die der Körper erlangen kann. Alle mögliche Umstände können ihm keine andere Kraft geben, als welche in der durch Stoß erlangten Bewegung liegt. Warum sieht die Atomistik die Bewegung der Weltkörper um sich nicht als ein allgemeines Gesetz an, wie das Gesetz der Gravitation? Warum sagt sie nicht auch von den Atomen, daß sie das Bestreben haben, sich um ihren Mittelpunkt zu bewegen? Weil sie meint, diese Bewegung um sich könne man wohl durch den Stoß erklären. Die Gravitation daraus zu erklären, scheint ihr ganz unmöglich, obwohl in den Atomen selbst, d. h. in dem Begriff der Materie ganz ebenso wenig das Gravitiren liegt wie das Rotiren. Die Atome dem Gesetz der Gravitation zu unterwerfen, ist im Princip ganz dasselbe, als ihnen Kräfte der Anziehung beizulegen, das Eine ist ihnen ebenso äußerlich, ebenso widersprechend als das Andere.

Dubois hat also vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß durch das Hinzufügen der Kräfte zu der Materie auch nicht der Schatten einer wirklichen Einsicht gewonnen wird. Gleichviel ob man den Atomen einfach und ohne Scheu Kräfte beilegt, oder ob man die Kraft als Gesetzeskraft erklärt, oder ob man den Atomen erst durch die äußern Umstände Kräfte erwachsen läßt, der Widerspruch bleibt immer derselbe. Das Resultat, zu welchem die mechanischen Principien hierdurch geführt werden, wird zunächst kein anderes sein, als wie es Dubois ausspricht: „vor unserem Denken, das vor keiner Consequenz zurückscheut, löst sich das Weltganze auf in bewegte Materie, deren Wesen zu erfassen wir nicht für möglich halten." In dem Begriff der bewegten Materie ist alle Kraft, alle innere Thätigkeit durchaus getilgt. Cartesius war der Meinung, mit dieser schlechthin trägen, bewegten Materie auskommen, die Erscheinungen darin auflösen zu können. Dies Vertrauen hat man jetzt nicht mehr; im Gegentheil man verzweifelt daran. Die bloß bewegte Materie kann uns nichts helfen. Wir brauchen vor Allem die Trägheitskraft, das Streben der Materie, ihren Zustand fest zu halten. Wir brauchen weiter das Streben der Körper, durch Wechselwirkung sich in Bewegung zu setzen. Dies ist das Wenigste, was die neuere Atomistik verlangt. Auch dies aber kann das consequente Denken, welches die innere Thätigkeit der Materie für einen Widersinn betrachtet, nicht zulassen. Was bleibt ihm übrig, als seine consequenten Principien festzuhalten mit dem Zusatz, es sei mit ihnen nichts anzufangen?

Sehen wir nun aber einmal ab von diesem principiellen Widerspruch der Atomistik, lassen wir uns die Kräfte der Atome gefallen, in wie weit ist es denn der atomistischen Hypothese gelungen, die gegebenen Erscheinungen auf ihre Principien zurückzuführen?

Wir müssen die hervorgehobenen Motive, auf denen die Atomistik beruht, vor Augen haben, um es erklärlich zu finden, daß nach den geringen Resultaten, welche die atomistische Hypothese bisher zu Wege gebracht hat, das Mißtrauen gegen sie nicht unter allen denkenden Naturforschern ein allgemein herrschendes ist. Es möchte schwer sein, auch nur eine Erscheinung, einen Proceß der Natur aufzuführen, von dem nicht verschiedene gleich plausibele und nicht plausibele atomistische Erklärungen gegeben würden. Und

meint man von einer einzelnen Erscheinung eine einiger Maßen sichere Erklärung gewonnen zu haben, so geht dieser Gewinn doch sogleich wieder verloren, sobald wir diese Erscheinung in ihrem factischen Zusammenhange mit andern betrachten. Von allen Seiten kommen Schwierigkeiten und Räthsel zum Vorschein, welche jedem Versuche der Lösung einen unüberwindlichen Widerstand leisten.

Eben dies ist nun auch der Grund, daß die empirischen Naturforscher zum großen Theil an der weitern Entwickelung der Atomistik das Interesse verloren haben. Sie gebrauchen sie als eine mathematische Formel, sind aber weit davon entfernt, ihr einen objectiven Werth zuzugestehen. Auch knüpft sich eben an diese Unmöglichkeit einer empirischen Durchführung der Versuch, durch mannigfache Zusätze und Modificationen die atomistische Hypothese bequemer zu machen. Das Moment, von welchem die Atomistik ihren Namen führt, die Annahme von untheilbaren Körperchen, ist, wie wir gesehen haben, nur die eine Seite derselben. Ebenso wesentlich ist ihr die Tendenz, die sie mit Cartesius theilt, alle specifische Bestimmtheit und Verschiedenheit der gegebenen Naturerscheinungen in die allgemeine Materie, die nichts weiter als undurchdringliche Raumerfüllung ist, aufzulösen. Von dieser Tendenz besonders läßt die Atomistik ab. Sie stellt der ponderabeln Materie eine imponderabele, einen Äther gegenüber, nimmt auch verschiedene Arten dieses Äthers an, um die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, der Electricität zu erklären, und begnügt sich mit der unbestimmten Hoffnung, es möchten sich alle diese Unterschiede mit der Zeit auf verschiedene Bedingungen und Combination derselben allgemeinen Gesetze zurückführen lassen, ohne sich bestimmter die Frage vorzulegen, welche specifische Natur diesen verschiedenen Materien den Erscheinungen entsprechend zuerkannt werden muß. Vor Allem aber sind es die sogenannten einfachen chemischen Substanzen, welche bisweilen, besonders von den Chemikern, geradezu als eigenthümlich geartete, specifisch bestimmte Atome angesehen werden. Wir sahen vorher, wie Ludwig einfach neben einander stellt die chemischen Atome, den Lichtäther und die electrischen Flüssigkeiten.

In dieser Fassung verliert die Atomistik vollkommen die principielle Bedeutung, die wir ihr haben zugestanden. Bleibt die Reflexion hierbei stehen, ohne sich weiter das Verhältniß der angenommen specifisch bestimmten Materie zum allgemeinen Begriff der

Materie klar zu machen, so resignirt sie eben auf die Fragen, durch welche die Atomistik und die mechanische Anschauung der Natur in der Tendenz, das Wesen der Natur zu erkennen, ihre historisch berechtigte Stellung haben. Sobald man die Überzeugung gewinnt, jene specifischen Unterschiede als solche gelten lassen zu müssen, so wird man, will man nicht überhaupt die Aufgabe des wissenschaftlichen Erkennens bei Seite schieben, nothwendig auf Begriffe geführt, die der atomistischen Anschauung wesentlich fremd sind.

Im Gegensatz zu dieser laxen Atomistik ist es der eigenthümlichen Tendenz der atomistischen Principien durchaus entsprechend, die Abstraction von jeder gegebenen specifischen Bestimmtheit bis zu Ende hin durchzuführen. Am weitesten geht man in dieser Abstraction, wenn man die Atome zu Punkten macht und diesen nur anziehende Kräfte giebt, die nach einem und demselben Gesetze wirken. Je mehr man aber auf diesem Wege fortschreitet, desto offenbarer wird auch die Unmöglichkeit, die gegebenen Unterschiede der Erscheinungen in die atomistischen Elemente aufzulösen.

Am bedenklichsten sieht es mit dem empirischen Werthe der Atomistik aus, wenn wir auf ihre Stellung zur sogenannten beschreibenden Naturwissenschaft reflectiren. Die Astronomie, die Geologie, Mineralogie, Botanik, Zoologie haben sich von jeher Aufgaben gestellt und stellen sie sich noch heut zu Tage, die mit der Atomistik in keinem Zusammenhange stehen, ja welche eine consequente Atomistik als werthlose, durchaus unwissenschaftliche Phantasien bezeichnen muß. Es handelt sich in der beschreibenden Naturwissenschaft um die thatsächliche Structur und Ordnung der natürlichen Welt, um ihre constanten Formen und deren Geschichte. Die denkende Beobachtung geht dieser Ordnung nach, sucht ein natürliches System in ihr zu entdecken, sieht in ihr die Entfaltung, Offenbarung der Idee durch alle Stufen ihrer möglichen Verwirklichung hindurch. Mag immerhin die Atomistik diese ganze Ordnung der Welt als einen Schein betrachten, der sich von der Unordnung nicht wesentlich unterscheidet, mag sie dieselbe für ein Produkt von zufälligen Umständen ausgeben, die ebenso sehr auch anders ausfallen, die ein Resultat hätten geben können, welches man als Chaos bezeichnen würde, — die Thatsachen sind so überwältigend und reden eine so eindringliche Sprache, daß die Deductionen der Atomistik dagegen als unarticulirte Laute eines Träu-

menden erscheinen. Die systematische Geologie, Botanik, Zoologie hätte auch nicht einen Schritt vorwärts gethan, hätte sie die atomistischen Principien gelten lassen.

Wenn die mechanische Naturanschauung sich eine teleologische Wendung giebt und die Ordnung der Natur als Offenbarung der göttlichen Weisheit ansieht, so steht diese Vorstellung mit den mechanischen Principien nur insofern im Zusammenhange, als diese in Jedem, der mit offenem Blick die wirkliche Welt beobachtet, das Bedürfniß nach einer höheren Anschauung erwecken. Die systematische Betrachtung der Naturgestalten hat in dieser teleologischen Vorstellung zunächst ihren Halt und ihre Rechtfertigung. Das Denken wird nicht dabei stehen bleiben. Schon als Produkt des göttlichen Willens ist die Ordnung der Natur durchaus nicht eine willkürliche Ordnung, nicht ein zufälliger Einfall der göttlichen Phantasie, sondern hat einen absoluten Werth, ist eine der Idee der Natur schlechthin entsprechende Ordnung. Die teleologische Anschauung fordert also selbst dazu auf, die verschiedenen constanten Gestaltungen der Natur mit der Idee der Natur in innere Beziehung zu setzen. Damit ist sie aber auch schon über die äußere teleologische Betrachtung ebenso sehr hinaus, wie über die Principien der Atomistik.

e. Aufgabe der wissenschaftlichen Physiologie. Fundamentalbegriffe.

An die empirische Unausführbarkeit der Atomistik kann sich immer noch die Hoffnung anknüpfen, es möchte dem Scharfsinn schließlich doch noch gelingen, die Schwierigkeiten zu lösen, welche die verwickelten mechanischen Verhältnisse der Naturerscheinungen ihr bereiten. Jede Hypothese muß sich zuerst ein Quantum Unerklärlichkeiten gefallen lassen. Der principielle Widerspruch, in welchem die moderne Atomistik sich bewegt, ist für ihren wissenschaftlichen Werth schlechthin entscheidend. Die äußerliche Verbindung von Materie und Kraft bleibt ewig eine unklare verworrene Vorstellung und kein Scharfsinn der empirischen Induction wird je ihre innere Wahrheit enthüllen.

In dem Begriff der Materie und Bewegung ist diese Unklarheit zunächst aufgehoben. Ist es denn aber wahr, was Dubois behauptet, daß das consequente Denken hierbei stehen bleiben muß? Der ihrem Wesen nach kraftlosen Materie Kräfte beilegen, ist ohne

ren Unterschied, jeden Proceß herausgeworfen habe, noch für ein Selbstständiges, Fürsichbestehendes auszugeben. Diese Täuschung erreicht ihre höchste Spitze, wenn ich die Atome zu mathematischen Punkten mache. Hier wird es offenbar, was die Atome sind; sie sind Bilder meiner Phantasie. Ein Ohnmächtigeres als den mathematischen Punkt giebt es nicht. Weder er selbst, noch irgend eine andere Gewalt hält ihn an dieser Stelle des Raums fest. Sobald er sich aber bewegt, ist er zum Momente der Linie geworden.

Auch hier können wir wieder sagen: sobald ich behaupte, die Atome oder Punkte werden von dem Gesetze der Gravitation beherrscht, so emancipiren sie sich von meiner Vorstellung. Eben dies Gesetz ist ihre Energie. Allein abgesehen davon, daß dies Gesetz mit der Untheilbarkeit der Atome nichts zu thun hat, ich muß dasselbe in Beziehung setzen mit dem Wesen der Materie, soll die Selbstständigkeit des Gesetzes der Materie zu Gute kommen. Erreiche ich dies, kann ich nachweisen, daß die Gravitation in dem Begriff der Atome ein wesentliches Moment ist, so haben sie sicherlich aufgehört, bloße Bilder meiner Phantasie, unselbstständige Objecte meiner subjectiven Vorstellung zu sein.

Den abstracten Gegensatz zu der in sich schlechthin kraftlosen, unthätigen Materie bildet die reine, schlechthin immaterielle, raumlose *Thätigkeit*. Gleichviel welchen bestimmten Inhalt wir dieser reinen Thätigkeit geben, fassen wir sie in dieser Abstraction, so ist sie ganz entschieden nur das unausgeführte Postulat unserer Vorstellung. In dieser Reinheit, Gegensatzlosigkeit vollbringt sie wirklich nichts; sie ist mit einem Male fertig da, ohne durch ihre eigne That ihre innere Selbstständigkeit gesetzt zu haben. Ganz gewöhnlich fordert man, daß die Thätigkeit — wie man sich auszudrücken pflegt — einen *Träger* haben müsse, von welchem sie ausgeht, an welchem sie haftet. Wir übersehen nach unsern früheren Betrachtungen sogleich, daß in dieser Forderung im Grunde nichts Anderes liegt, als eine äußerliche Verbindung von Materie und Kraft. Das was die Thätigkeit tragen, woran sie haften soll, ist selbst nicht thätig. Ob wir dasselbe Materie oder Atom oder Substanz oder Punkt nennen, ist gleichgiltig; wir machen damit die Thätigkeit zu einer Eigenschaft eines Unthätigen, ohne durch diesen Widerspruch das erreicht zu haben, worauf es wesentlich ankommt, nämlich die Thätigkeit von ihrer abstracten Reinheit und Unwirklichkeit befreit zu

haben. Das Wahre an jeder Forderung ist, daß die Thätigkeit nicht ohne ihren Gegensatz gedacht werden kann. Allein dieser Gegensatz muß nicht außer ihr, neben ihr, sondern in ihr selbst liegen. Nur indem sie diesen in sich umfaßt und in sich selbst überwindet, also an und für sich der Proceß ist, in jedem Momente ihre Unabhängigkeit und Selbstständigkeit durch die That zu beweisen, ist sie wirkliche — nicht bloß von uns vorgestellte, geforderte — Thätigkeit. Die Thätigkeit soll immateriell, d. h. Negation der Materie sein. Wird ihr diese Immaterialität von vorn herein und ohne ihr Zuthun gegeben, führt sie diese Negation nicht selbst aus, so ist sie eben darum, weil sie reine, mit der Materie in keinen innern Conflict tretende Thätigkeit ist, ein ruhendes, unthätiges, träges Sein. Um wirklich immateriell zu sein, muß sie an der Materie selbst ihre Macht beweisen. Dann ist aber auch die Materialität ein wesentlich Moment ihrer selbst. Sie hat diese ihre eigne Negation in sich und nur indem sie durch den Kampf mit dieser sich selbst ihre Wirklichkeit giebt, ist sie an und für sich und im objectiven Sinne immateriell. Was sich nicht selbst, durch eigne That, zum immateriellen macht, ist nicht wirklich immateriell. Auch ist offenbar dieser Proceß nicht so zu fassen, daß die in ihm enthaltene Negation zuletzt herausgeworfen, schlechthin vernichtet würde. Sie ist vielmehr in ihm ein constantes Moment.

Die Nothwendigkeit, die Thätigkeit als diesen realen Proceß zu fassen, tritt natürlich für die Anschauung am offenbarsten, unverkennbarsten hervor in den höchsten Gestalten der Wirklichkeit. Die Freiheit, welche dem Menschen unmittelbar gegeben wäre, wäre sicherlich eine bloß scheinbare; nur die Möglichkeit der Freiheit kann ihm gegeben sein. Wirklich frei ist er nur, indem er sich selbst dazu macht; nur der Proceß der Befreiung ist die wirkliche Freiheit. Sie ist ein Kampf mit den natürlichen Trieben, mit der ganzen, dem Menschen angeborenen Natürlichkeit. Der Mensch hört aber in diesem Kampf nie auf, ein natürlicher zu sein, er geht nie auf in eine abstracte Geistigkeit. Seine freie Selbstbestimmung behält also dies Moment der Natürlichkeit immer in sich, ist der Proceß, diese zu vergeistigen, zu idealisiren, in dieser selbst sich zu verwirklichen, sie zum Dasein der Freiheit selbst zu machen.

Analog werden wir ganz im Allgemeinen festzuhalten haben: die Materie ohne innere Thätigkeit ist ebenso sehr ein Bild unserer

Phantasie, als die Kraft, die wir als reine Thätigkeit fassen oder der Materie äußerlich anheften. Beides sind nur Momente eines Processes. Nicht außerhalb der ideellen Thätigkeit liegt ein träges, selbstständiges Sein, sondern was wir als ein solches vorstellen, ist in Wahrheit ein wesentliches Moment, das Dasein, die Erscheinung jener Thätigkeit, welche nicht als Eigenschaft an einem ihr fremden Träger, einer todten Substanz haftet, sondern in dem Proceß ihrer Verwirklichung die realen Gestalten producirt, in denen sie zur Existenz kommt.

Es giebt keine Gestalt, keine Erscheinung der Wirklichkeit, deren Betrachtung nicht auf diesen Gegensatz und den Proceß seiner Lösung hinführte. Der Begriff, um den es sich handelt, ist ein schlechthin allgemeiner, metaphysischer Begriff. Die neuere Philosophie hat ihn vorzugsweise als die Einheit des Realen und Idealen bezeichnet. Auf den verschiedenen Stufen des Denkens haben diese Ausdrücke eine mannigfache Deutung erhalten. Nie hat es aber eine Philosophie gegeben, welche sich nicht zuletzt mit diesem Gegensatze und der Lösung desselben beschäftigt hätte. Wer die Natur denken, erkennen will, hat es sicherlich auch mit diesem Gegensatz zu thun. Man mag es anfangen, wie man will: man kann von keiner Erscheinung, keinem Gesetze der Natur reden, ohne von diesem Gegensatz auch zu reden, und man mag das Wesen der Natur fassen wie man will, jede Fassung enthält auch eine Entscheidung über diesen Gegensatz.

Wir lassen es bei Seite liegen, wie von dem Begriffe der Einheit des Idealen und Realen aus, wie wir ihn so eben entwickelt, noch weitere Unterschiede der philosophischen Anschauung möglich sind. In der griechischen Philosophie ist es die Aristotelische, welche eben diesen Begriff zuerst mit Bestimmtheit erfaßt und zur allgemeinen metaphysischen Basis der Erkenntniß erhebt. Das wahrhaft Wirkliche ist nach Aristoteles die Energie. Sie ist der Proceß sich selbst zu verwirklichen, ihre Möglichkeit aufzuheben, zu negiren, und eben hierdurch, durch ihre eigne That sich selbst zu setzen. Eben dies vor Allem tadelt er an den Ideen des Plato, daß diese nicht der Proceß der Verwirklichung sind, sondern subjective Abstractionen. Freilich sollen sie bei Plato selbst nichts weniger als nur subjective Gedanken sein, aber sie sind es doch, weil ihnen das zur wirklichen Thätigkeit wesentliche Moment der Negation, der „Be-

raubung" fehlt. Sie sind ein Sieg ohne Kampf, mathematische Allgemeinheiten, welche die Erscheinungen, deren Wesen, deren Wahrheit sie sein sollen, nicht durchdringen, dieselben anstatt zu beherrschen, als selbstständig außer sich liegen lassen. Mit dem Begriffe der Energie operirt Aristoteles fortwährend. Besonders das Wesen des beseelten Organismus bringt er sich dadurch zur Klarheit, während die Processe der unorganischen Natur ihm nach ihren wesentlichen Bedingungen zu unbekannt sind, als daß er in anderer als phantastischer Weise den Proceß der Energie in ihnen zu entdecken wüßte.

In der neueren Zeit ist der Begriff der realen, durch eigne Thätigkeit sich verwirklichenden Idealität der wesentliche Kern der Hegelschen Philosophie. Hegel verhält sich im Wesentlichen ähnlich zu Schelling, wie Aristoteles zu Plato. Die Idee, das Absolute in der Schellingschen Philosophie ist in seiner innern Unterschiedslosigkeit ebenfalls eine abstracte, energielose Allgemeinheit, und so sehr auch Schelling in den verschiedenen Fassungen seines Systems über diese Einseitigkeit hinaus strebt, er kommt nie dazu, den Hauptpunkt, auf den es ankommt, mit Klarheit festzuhalten. Die Selbstbestimmung und zwar die wirkliche, ernstliche, die endliche Äußerlichkeit als solche überwindende Selbstbestimmung ist für Hegel das wahrhaft Wirkliche. Seine ganze Tendenz ist darauf gerichtet, diese freie Selbstbestimmung als das allgemeine Wesen, das allgemeine Princip der natürlichen wie der geistigen Welt zu erkennen.

Somit könnten wir uns auf Hegels Naturphilosophie berufen, als auf die schon vorliegende Ausführung der Idee, welche wir zur Klarheit zu bringen suchen. Wir befinden uns nicht in dieser glücklichen Lage. Kein Theil der Hegelschen Philosophie ist in seiner Ausführung so sehr hinter seine wesentliche Tendenz zurückgeblieben, als die Naturphilosophie. Es wird nur zu oft eine Erscheinung nicht in ihrem wesentlichen Kerne, sondern nach äußern, untergeordneten Seiten gefaßt, und ebenso sehr die wesentlichen Bedingungen ihrer Verwirklichung unberücksichtigt gelassen. Damit treten denn auch an die Stelle der wirklichen Erkenntniß abstracte Kategorien, welche den concreten natürlichen Proceß gar nicht ausdrücken, sondern von Hegels eignen Principien aus, als unzurei-

chende, die Sache selbst nur oberflächlich berührende Formeln erscheinen müssen.

Die Aufgabe, welche aus den entwickelten allgemeinen Principien der Naturphilosophie erwächst, hat besonders Verwandtschaft mit der Anschauung, die auch innerhalb der empirischen Naturwissenschaft vor Allem in der Botanik und Zoologie ihre anerkannte Stellung hat.

Dem Botaniker und Zoologen liegt es nahe, die allgemeinen constanten Formen der Pflanzen- und Thierwelt als *nothwendige* zu betrachten. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß sie durch äußere Verhältnisse nothwendig hervorgerufen, sondern als nothwendige durch ihre innere Beziehung zum Wesen der Pflanze und des Thieres. Sie sind also nothwendig, weil die Idee des Lebens ihre Möglichkeit begründet, weil sie wesentliche Glieder, Stufen, Verwirklichungsformen dieser Idee sind. Der Zoologe redet von niedern, unvollkommenen und von höhern, vollkommenen Thieren. Er meint aber nicht, daß die niederen Thiere nur den äußern Umständen ihre Existenz verdanken. Sie haben vielmehr ebenfalls ihren innern Werth. Ohne sie wäre das Wesen des thierischen Lebens nicht vollständig zur Wirklichkeit gekommen, wäre nicht nach dem ganzen Reichthum seiner innern Energie offenbar geworden. Freilich gehören immer äußere Bedingungen dazu, soll eine wesentliche Form des thierischen Lebens in die äußere Existenz treten. Allein dadurch wird diese Form noch durchaus nicht zu einem bloßen Product dieser Bedingungen. Ihre innere Möglichkeit, ihre Theilnahme an dem Wesen des Thieres, ist der zweite ebenso nothwendige Factor. Auch wird man, wenn man diese innere Nothwendigkeit der verschiedenen thierischen Formen anerkennt, nimmermehr sich vorstellen, daß das thierische Leben in die unorganische Welt äußerlich hineingeworfen sei, so daß es nur als ein glücklicher Zufall zu betrachten, wenn sich die Bedingungen seiner Existenz vorfinden. Es steht vielmehr mit der unorganischen Natur an und für sich in einer innern nothwendigen Beziehung. Daß trotzdem eine Thierform auf der Erde aussterben kann, bleibt dabei freilich immerhin möglich. Dieser Zufälligkeit, diesem Schicksale kann sie nicht schlechthin enthoben sein. Es wäre aber sehr übereilt, wollten wir daraus die Consequenz ziehen, daß ihr ganzer innerer Werth in die äußern Bedingungen aufgehe.

Schon dadurch, daß ich das organische Leben mit der unorganischen Natur in eine innere nothwendige Beziehung setze, dehnt sich im Grunde diese ganze Anschauungsweise auch auf die letztere aus. Sind die verschiedenen Processe der unorganischen Natur nicht ebenfalls in ihrer innern Nothwendigkeit anzuerkennen? Sind sie nicht nothwendige Formen, Glieder, Stufen in der allgemeinen Idee der Natur? Haben sie nicht als solche einen innern, eigenthümlichen Werth eben durch diesen Zusammenhang, in welchem sie mit dem Wesen der Natur stehen? Fordert uns nicht die Ordnung, in welcher die Physik die Erscheinungen der Natur abzuhandeln pflegt, indem sie von der Mechanik ausgeht, dann zur Betrachtung des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Electricität, des chemischen Processes fortschreitet, dazu auf, auch in der unorganischen Natur von niederen und höheren Processen zu reden, also die Anschauung, welche in der Betrachtung der Thier- und Pflanzenwelt sich uns aufdringt, auf die ganze Natur auszudehnen?

Entschieden kommt es auch in der Erkenntniß der unorganischen Natur darauf an, das natürliche System zu entdecken, in welchem die Idee der Natur sich verwirklicht. Daß die verschiedenen Stufen und Glieder dieses Systems sich nicht in der Selbstständigkeit darstellen, wie in der organischen Welt, ist ein charakteristisches Moment ihres Wesens. Ohne Zweifel ist ihnen aber doch eine innere Selbstständigkeit zuzugestehen. Es ist jeder eigenthümliche Proceß der Natur, das Licht, die Wärme, die Electricität ꝛc. von äußern Bedingungen abhängig. Er tritt in seinem räumlichen Dasein mit andern Processen in Beziehung und ist somit in seiner äußern Erscheinung, in seiner Entstehung und seinem ganzen Verlauf von diesen abhängig. Trotzdem liegt in seiner innern Nothwendigkeit ein eigenthümlicher Fond der Selbstständigkeit, welcher in keine äußern Bedingungen aufgeht. Gewiß sind beide Seiten für die Erkenntniß von gleicher Wichtigkeit. Ich kenne die Natur des Lichts, der Wärme u. s. w. erst dann, wenn ich deren wesentlichen Bedingungen kenne, durch die sie erregt, ihr Wachsen und Abnehmen, die mannigfachen Formen ihrer äußern Erscheinung bestimmt werden. Diese Bedingungen stehen mit ihrer eignen Natur im nothwendigen Zusammenhange. Eben in diesem Verhältniß, in dieser Verwickelung mit allen andern Formen der Natur tritt ihr eigenthümliches Wesen hervor. Daß dies aber überhaupt hervortritt, daß es nicht bei den äußern Bedingungen bleibt,

setzt immer ihre eigenthümliche Energie, ihre innere Unbedingtheit voraus.

Auf die Erkenntniß dieser innern Nothwendigkeit der verschiedenen allgemeinen specifischen Formen und Processe der Natur kommt es zuletzt an. Erst wenn das Denken diese erreicht hat, hat es das Wesen der Natur erkannt. Nothwendig sind aber jene Formen und Processe, indem sie nothwendige Stufen, Glieder sind in dem Verwirklichungsproceß der concreten, die materielle Äußerlichkeit nicht ausschließenden, sondern als wesentliches Moment in sich fassenden Idealität.

Mag die Aufgabe, welche sich hiermit unserm Denken stellt, eine noch so schwierige sein, mögen auch die Versuche sie zu lösen, wie sie bisher gemacht sind, alle Grade der Leichtfertigkeit durchlaufen, dies kann der Aufgabe selbst an ihrem innern Werthe unmöglich irgend einen Abbruch thun. Auch wenn wir nach vergeblichen Anstrengungen, die wir selbst gemacht, zu der Überzeugung kommen sollten, es sei einmal für jetzt dem Menschen nicht gegönnt, die Räthsel zu lösen, welche sein Denken ihm aufgiebt, so wird uns dies nimmermehr dazu treiben können, Principien, die wir als einseitig erkannt, welche an die für uns wichtigsten, höchsten Fragen gar nicht heranreichen, als die wahren anzusehen. Bei der Beobachtung der Erscheinungen und dem Finden der Gesetze können wir stehen bleiben. Damit müssen wir uns zuletzt begnügen. Aber zu unzureichenden Theorien uns zu flüchten, dazu kann uns diese abgedrungene Genügsamkeit unmöglich veranlassen.

Den hartnäckigsten Feind hat die hervorgehobene Aufgabe der wissenschaftlichen Naturerkenntniß an der Forderung, die Erscheinungen und Gesetze der Natur zu *erklären*, einer Forderung, auf welche die Vorstellung, sobald sie den ersten Schritt in die Wissenschaft hinein thut, sicherlich kommt, und welche das Denken auf einer bestimmten Stufe seiner Bildung instinktartig festhält, ohne über die Unklarheiten und Täuschungen dieses Erklärens weiter nachzudenken und ohne das Bewußtsein, daß sogleich mit dieser Forderung über das allgemeine Wesen der Natur von vorn herein entschieden ist.

Materie ist nicht bloß in der wissenschaftlichen Reflexion, sondern auch für die gebildete Vorstellung ein ganz gewöhnlicher, Jedem geläufiger Ausdruck. Wir verstehen darunter das dem Geiste

entgegengesetzte sinnliche Sein im Allgemeinen. So geläufig wie dieser Gegensatz, ist uns auch die Bedeutung des Worts Materie. Wenn wir vom Flüssigen im Allgemeinen reden, so wissen wir, daß dies eine Abstraction ist, welche wir uns gebildet, und es fällt uns nicht ein, in der Wirklichkeit nach einer solchen allgemeinen Flüssigkeit, die nicht Wasser, nicht Öl, nicht Wein u. s. w. wäre, zu suchen. Eine ähnliche, nur allgemeinere Abstraction drücken wir durch das Wort Materie aus. Gerade dadurch aber, daß diese Abstraction in Bezug auf die sinnlich gegebene Natur eine schlechthin allgemeine ist, liegt es der Reflexion sogleich nahe, ihr noch eine andere Bedeutung zu geben. Dem Flüssigen stellen wir nicht unsern Geist gegenüber, ebenso wenig wie dem Licht, dem Thiere, der Pflanze u. s. w. aber wohl der Materie. Die objective Existenz dieser Materie ist uns so gewiß, wie unsere eigne Innerlichkeit.

Hiermit sind wir denn sogleich auf den Standpunkt angelangt, auf welchem jede specifische Bestimmtheit der Materie bis hinauf zum Processe des Lebens nur als ein äußerliches Accidenz erscheint, welches zum Wesen der Materie nichts hinzu thut. Können wir bei unserer weiteren Betrachtung nicht ohne Kräfte auskommen, so müssen wir diese natürlich äußerlich an die Materie anheften. Auch können sie nichts Anderes sein, als Ursachen der Ortsveränderung der trägen Materie, d. h. als anziehende und abstoßende Kräfte.

Es ist auch wenig damit gewonnen, wenn wir — wie Kant es that — eben diese und keine andern Kräfte in die Materie selbst verlegen, diese also als ein Product einer ursprünglichen Anziehungs- und Abstoßungskraft ansehen. Kant selbst steht freilich davon ab, die weiteren specifischen Erscheinungen aus jenen Kräften abzuleiten. Seine Anhänger aber versuchen es und zwar mit vollkommenem Rechte. Um die Erscheinungen des Lebens zu erklären, muß Kant einen neuen Anlauf nehmen. Er betrachtet den Zweck als eine der Materie immanente Thätigkeit. Da aber einmal die allgemeine Materie nur Anziehung und Abstoßung in sich enthält, so muß ihr der Zweck immer äußerlich gegenüber treten. Der Begriff des Lebens bleibt ein unaufgelöster Widerspruch.

Es giebt weder eine Materie, die als feste, undurchdringliche Substanz allen sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegt, noch eine Materie, welche das Product von entgegengesetzten, in der Luft hängenden Kräften ist. Vielmehr sind die weiteren specifischen Be-

stimmtheiten und Processe der Schwere, des Lichts, der Wärme, der Polarität u. s. w., als wesentliche Momente in den Begriff der Materie aufzunehmen, und nur wenn uns dies gelungen ist, hat unser Begriff der Materie einen objectiven Werth.

Damit treten wir nun aber mit der gewöhnlichen Vorstellung von der Materie in entschiedene Opposition. Wir zerstören die Basis, auf welcher die geforderten Erklärungen vor sich gehen. Zugleich entstehen die Schwierigkeiten, mit denen das Denken bei der Darstellung seines Inhalts immer zu kämpfen hat, in gesteigertem Maße. Wie wir nämlich unter Materie das der geistigen Thätigkeit entgegengesetzte Sein verstehen, so entnehmen wir die Ausdrücke, welche Thätigkeit bezeichnen, aus unserer innerlichen geistigen Erfahrung. Sie drücken daher mit mehr oder weniger Bestimmtheit den Gegensatz zur Materie aus, und sie mit dieser zu verbinden, erscheint als phantastisch. Schopenhauer geht soweit, von einem Willen in der Natur zu reden. Er muß aber diesen Willen in einer Weise beschränken, daß er im eigentlichen Sinne kein Wille ist und somit auch so nicht genannt werden darf. Das Wort Kraft hat nach dem Sprachgebrauch keine specifisch geistige Bedeutung, bezeichnet aber im Grunde immer nur das Postulat einer immateriellen Ursache, nicht einen energischen Proceß. An das Wort Thätigkeit dagegen knüpft sich zu sehr die Vorstellung eines besondern Zustandes, welcher wieder in Unthätigkeit, Ruhe übergeht. Um im Allgemeinen die der Natur immanente Thätigkeit zu bezeichnen, ist kein passenderer Ausdruck zu finden, als das Wort Idealität. Wer von der Vorstellung der allgemeinen, dem Geiste schlechthin entgegengesetzten Materie nicht loskommen kann, wer daran festhält, daß die Naturerscheinungen nur erkannt sind, wenn man sie durch Zurückführung auf mechanische Processe erklärt hat, wird das Wort Idealität sammt seiner Bedeutung für die Erfindung eines phantastischen, die handgreiflichen Gegensätze in einander mischenden Denkens ansehen.

Der abstracte Gegensatz zur Idealität ist innerhalb der Natur der Raum. Er ist, wenn wir wollen, die allgemeine Materie, die in der Natur negirt, idealisirt, vergeistigt wird. Mit dieser Äußerlichkeit tritt die Idealität in Kampf, sie ist eben das allgemeine negative Moment, welches sie nicht neben sich vorfindet, sondern welches zu ihr selbst gehört, durch dessen Idealisirung sie wirklich

ist. Irgend eine Gestalt dieses Processes als Materie zu bezeichnen — wie dies auch Hegel thut — ist durchaus unpassend. Es erweckt den Schein, als schlage sich dieser Proceß auf einem bestimmten Punkte zu einem allgemeinen Stoffe nieder.

In welchem Sinne jede specifische Bestimmtheit der Materie die Negation des Raumes in sich faßt, eine Idealität des Raumes ist, wird an der specifischen Dichtigkeit am einfachsten zu erläutern sein. Die Atomistik erklärt die verschiedene Dichtigkeit der Körper durch ein verschiedenes quantitatives Verhältniß zwischen den Atomen und dem leeren Raume. In dem dünneren Körper stehen die Atome weiter von einander ab als in dem dichteren. Wird er verdichtet, so nähern sich die Atome. Nehmen wir einmal an, daß die Materie in den verschiedenen Graden der Dichtigkeit den Raum doch vollständig ausfülle, so würde, wenn ein Körper, z. B. die Luft durch äußern Druck oder durch Kälte verdichtet wird, das Eigenthümliche eintreten, daß neben einander liegende materielle Theile sich in einander schieben, durchdringen, in einem Punkt zusammenfallen. Eben darum hat die Atomistik von jeher auf die verschiedene specifische Dichtigkeit und vor Allem auf die Veränderlichkeit derselben, auf die Möglichkeit, die Körper zu verdichten und zu verdünnen, als auf eine Thatsache hingewiesen, aus welcher die Existenz von Atomen und leeren Zwischenräumen ganz unabweisbar folge. Ohne diese atomistische Erklärung jener Thatsache nämlich würde die Materie aufhören, schlechthin undurchdringlich zu sein; es würde bei der Verdichtung eines Körpers in denselben Raum, wo schon Materie existirt, noch eine andere eintreten.

Natürlich entsteht bei dieser atomistischen Erklärung der Dichtigkeit sogleich die Frage, wie sich die Atome selbst zur specifischen Dichtigkeit vorhalten. Ebenso wie in dem Begriffe der Größe immer die Möglichkeit der Theilung liegt, so liegt auch in dem Begriffe einer graduellen Dichtigkeit die Möglichkeit von niedern und höhern Graden. Giebt man daher den Atomen überhaupt eine Dichtigkeit, so ist auch die Materie ihrem Wesen nach nicht schlechthin undurchdringlich. Das Consequenteste ist es daher, wenn die Atomistik den ganzen Begriff der Dichtigkeit auf die Atome gar nicht anwendet. Erst bei der Verbindung der Atome und der leeren Zwischenräume entsteht die Erscheinung der Dichtigkeit. Die Atome für sich sind durch und durch undurchdringliche Materie und

nichts weiter. Eben dies hielt auch die ältere Atomistik fest. Es wird uns aber schwerlich gelingen, diesen consequenten, atomistischen Forderungen zu folgen. Mit der Vorstellung der Materie verbindet sich ganz unabtrennlich auch die Vorstellung der Dichtigkeit, und es wird sich sogleich zeigen, warum es ganz in der Ordnung ist, daß wir die Materie ohne Dichtigkeit nicht als wirkliche Materie gelten lassen wollen.

Warum ist denn nun aber die Materie schlechthin undurchdringlich? Für eine Thatsache der Wahrnehmung dürfen wir dies gewiß nicht ausgeben. Sogleich das Verdünnen und Verdichten der Körper ist eine Erscheinung, die wir darum atomistisch erklären, weil sie ohne diese Deutung die Durchdringlichkeit der Materie in sich schließen würde. Wir haben schon vorher gesehen, wie die Undurchdringlichkeit der Materie uns nur dann unzweifelhaft feststeht, wie sie uns als etwas sich von selbst Verstehendes gilt, wenn wir die Materie — wie Cartesius — dem Wesen nach *mit dem Raume identificiren*. Ist die Materie nichts Anderes als der reale Raum, so liegen ihre Theile nothwendig immer außer einander. Die Atomistik stellt nun aber die Materie neben den Raum, und eben die Undurchdringlichkeit soll die Materie von dem bloßen Raume unterscheiden. Wenn sie trotzdem an der Undurchdringlichkeit gar keinen Zweifel aufkommen läßt, so bewegt sie sich immer in diesem Widerspruch: die Materie vom Raume zu unterscheiden, und doch wieder wesentlich mit ihm zu identificiren. Die Undurchdringlichkeit bleibt für sie immer ein negatives Prädicat; das Positive in ihr ist nur das räumliche Außereinandersein.

Dieser Widerspruch löst sich, sobald wir verschiedene Grade der materiellen Dichtigkeit und mit ihnen auch die Verdichtung und Verdünnung ohne leere Räume statuiren. Damit hört aber auch sogleich die Materie auf, schlechthin undurchdringlich zu sein. Eben durch die specifische Dichtigkeit unterscheidet sie sich wirklich vom Raume.

Denken wir uns einen Körper sich immer mehr verdünnen, so nähert er sich damit immer mehr dem bloßen Raume, ohne diesen zu erreichen. Auch der noch so dünne Körper nimmt mit dem Raume das vor, was der sich verdichtende Körper mit seinen dünneren Theilen vornimmt; er faßt Raumtheile zusammen, er ist so zu sagen der verdichtete Raum. Offenbar drücken wir das Phänomen

der Verdichtung falsch und unvollständig aus, wenn wir nur sagen, daß in ihm zwei zuerst getrennte materielle Theile denselben Raum einnehmen. Wir verschweigen die Hauptsache: daß nämlich diese materiellen Theile eben dadurch sich specifisch verändern, dichter werden. Die Durchdringlichkeit der Materie erscheint hier als Veränderung der specifischen Dichtigkeit; ohne diese wäre sie freilich unmöglich. Die specifisch dichte Materie erfüllt den Raum nicht bloß extensiv sondern intensiv und eben diese intensive Raumerfüllung ist entschieden eine Negation des Raumes. Erst wenn wir sie so fassen, setzen wir sie in die innere nothwendige Beziehung zum Raume, in dem sie wesentlich steht. Der Körper hört durch die Dichtigkeit nicht auf, räumlich ausgedehnt zu sein. Allein er geht in diese Räumlichkeit nicht auf, sondern ist an jedem Punkte zugleich die Energie, sich auszudehnen und sich zu verdichten d. h. das räumliche Außereinandersein zu setzen und aufzuheben. In dieser Energie ist der Körper in seiner Räumlichkeit zugleich unräumlich; er ist ideelle unräumliche Thätigkeit. Allein diese Idealität ist nicht eine Kraft, die äußerlich an der Materie haftete, sondern der reale, energische Proceß, die räumliche Äußerlichkeit als ein untergeordnetes, unselbstständiges Moment in sich zu umfassen, und eben durch die Negation desselben sich eine äußere Wirklichkeit zu geben. Der Raum existirt nur als ein Moment an der specifischen Dichtigkeit, wie diese nur als intensive Raumerfüllung.

Offenbar ist die atomistische Erklärung der specifischen Dichtigkeit zugleich ein Leugnen ihrer realen Existenz. Die Materie als solche ist schlechthin ohne diese specifische Bestimmtheit; erst durch die Verbindung mit dem leeren Raume entsteht der Schein derselben. Von dieser scheinbaren specifischen Dichtigkeit kann ich ein anschauliches Bild hinzeichnen. Punkte in geringerer oder größerer Entfernung von einander geben ein Bild der größeren und geringeren Dichtigkeit. Wer diese anschauliche Erklärung für das einzige Kriterium aller Erkenntniß ansieht, wer auf diese Art der Klarheit schlechthin nicht resigniren will, muß natürlich die specifische Dichtigkeit entweder für ein Räthsel oder für einen Schein erklären. Denke ich mir die den Körper bildenden Atome sich einander nähern, so habe ich ein Bild der allmäligen Verdichtung. Materie und Bewegung sind die Elemente dieses Bildes. Sobald ich eine solche Verdichtung als Veränderung der realen speci-

fischen Dichtigkeit fasse, so liegt in dieser Veränderung allerdings auch das Moment der Bewegung. Allein es ändert sich zugleich der sich bewegende Körper selbst. Von dieser Art der Bewegung giebt es kein anschauliches Bild. Die Forderung alle Processe der Natur auf die Bewegung zurückzuführen, in dem Sinne, daß hierunter nur die äußere, bloße Ortsveränderung verstanden wird, implicirt von vorn herein das Leugnen aller specifischen Bestimmtheit und ihrer Veränderung.

Um das Wesen der specifischen Dichtigkeit zu erkennen, darf ich mich nicht bloß mit der Analyse derselben begnügen, wie wir sie jetzt gegeben haben. Ich muß die äußeren Bedingungen derselben verfolgen, vor Allem aber nach ihrer innern Nothwendigkeit fragen. Dies ist freilich keine so einfache Sache. Ich muß zurückgehen auf den Begriff des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Schwere; ich muß diese Formen der Natur in ihrem innern Zusammenhange erkennen und sie weiter mit der specifischen Dichtigkeit in Beziehung setzen, so daß ich die Einsicht gewinne, daß es im Wesen des Raumes selbst liegt, daß er nur existiren kann in der Negation, welche die specifische Dichtigkeit an ihm vollbringt. Die specifische Dichtigkeit steht nun aber weiter mit höhern Processen im nothwendigen Zusammenhange. Sie existirt in der Natur nicht in ihrer Isolirtheit, sondern ist selbst wieder ein Moment anderer specifischer Formen. So sehr wie dieser Zusammenhang zu ihrem eignen Wesen gehört, so ist dieses auch nur erkannt, wenn dieser Zusammenhang mit erkannt ist.

Daß die wissenschaftliche Erkenntniß des Organismus die Erkenntniß der unorganischen Natur zur Voraussetzung hat, bedarf nach den vorangehenden Betrachtungen keiner besondern Erwähnung. Ist das Wissen der unorganischen Natur aphoristisch, so ist es sicherlich die Erkenntniß des Organismus auch. Die Philosophie müßte in einem trunkenen Zustande sein, wenn sie behaupten wollte, daß sie die Erscheinungen der Natur auf die Idee, welche sie vom allgemeinen Wesen derselben erfaßt hat, vollständig zurückzuführen verstände. Sie ist von diesem Ziel noch sehr, sehr weit entfernt. Sie kann nur sagen, daß die Unmöglichkeit, die concreten Naturerscheinungen zu durchdringen, nicht so weit reicht, überhaupt nicht der Art ist, daß sie dadurch an ihren Principien irre werden könnte.

Je weniger wir hier an den Versuch denken können, die Idee des Organismus durch eingehende naturwissenschaftliche Untersuchungen zu sichern, desto wichtiger ist für uns die Stütze, welche die Psychologie dieser Idee giebt, indem nur von ihr aus die Widersprüche zu lösen sind, in welche die mechanische Auffassung des Organismus die Psychologie verwickelt.

Unsere letzten Betrachtungen bezogen sich nicht direkt auf das Wesen des Organismus. Sie werden aber dazu beigetragen haben, nach verschiedenen Seiten hin die empirischen Anschauungen, die wir von den wesentlichen Processen des Lebens aufstellen, eine begriffliche Bestimmtheit zu geben.

Vor Allem werden wir urgiren: nicht erst mit dem Organismus beginnt die Idealität in die Natur einzutreten. Allerdings ist aber der Lebensproceß innerhalb der Natur die höchste Gestalt der ideellen, allen Naturerscheinungen immanenten Energie. Ihm gegenüber kommt daher die mechanische Anschauung in die größte Verlegenheit. Wenn sie sonst meint mit Atomen und Molecularkräften auskommen zu können, wenn sie höchstens einen imponderabeln Äther oder auch verschiedene ätherische Materien neben die sichtbare und greifbare Materie stellt, so kann sie sich, um die organischen Erscheinungen zu erklären, schwer der Annahme erwehren, daß in ihm ein Wille mit bewußter Absicht und nach einem bestimmten Plane die mechanischen Elemente zu einem Ganzen combinirt habe. Allerdings trifft diese Vorstellung die eigenthümliche Form der Idealität, welche den Organismus auszeichnet. Sie ist der Art, steht mit dem Wesen der Materie in einem so schroffen Gegensatz, daß sie unmöglich als Äther gefaßt werden kann. Sie fällt — für diese Anschauung — ganz aus der Natur heraus; sie ist Geist, Wille.

Wenn wir nun den sich ausführenden Zweck in den Organismus hineinlegen, diesen also als ein Ganzes betrachten, welches sich selbst, wenn auch ohne Bewußtsein und ohne Willen zweckmäßig ordnet und gestaltet, so kann man mit Recht dagegen einwenden, daß diese Form des Willens zum Zwecke nothwendig gehöre und daß somit ohne diese Form nicht mehr vom Zwecke die Rede sein dürfe. In dem Begriffe des Zwecks liegt ein Gegensatz von Subject und Object. Das Subject bestimmt sich in sich selbst und tritt mit dieser Selbstbestimmung dem Object äu-

ßerlich gegenüber. Bei dem Organismus haben wir diesen Gegensatz nicht. Ist nicht eben darum dieser sogenannte innere Zweck gar kein Zweck? Wer hieran festhält, suche nach einem andern Ausdruck. Nur muß man nicht meinen, daß durch diese bloße Berufung auf den Sprachgebrauch die Sache abgemacht wäre und der Organismus nothwendig zum Mechanismus werde, weil wir kein Recht hätten, im eigentlichen Sinne ihn als einen sich selbst ausführenden Zweck zu bezeichnen. Wir kennen diese Schwierigkeit. Die Sprache entnimmt die Ausdrücke für die Thätigkeit vorzugsweise aus der innern geistigen Erfahrung. Auf die Natur angewandt, erscheinen sie als unpassend.

Wir kommen auf diese Schwierigkeit hier nochmals zurück, weil dieselbe für die naturwissenschaftliche Betrachtung des Organismus von unzweifelhafter Wichtigkeit ist. Der Naturforscher meint sogleich aus der eigenthümlichen Sphäre seiner Wissenschaft herausversetzt zu sein, wenn vom Zwecke die Rede ist. Er hat es mit natürlichen Processen, Gesetzen, Stoffen, Kräften zu thun, aber durchaus nicht mit Zwecken und geistigen Processen. Eben dies ist hier die Frage, *ob nicht der Zweck ebenso sehr ein natürlicher Proceß ist wie der chemische Proceß, nicht ebenso wesentlich zur Materie gehört wie die Schwere.*

Innerer Zweck bleibt immer ein passender Ausdruck um die eigenthümliche ideelle Energie zu bezeichnen, welche das Wesen des Organismus constituirt. Selbstständigkeit sagt zu wenig. Selbstbestimmung — ebenso wie eigentlich auch der Zweck — zu viel. Subject, begriffliche Allgemeinheit, unmittelbare Einheit von Subject und Object wären die strengeren metaphysischen Ausdrücke, auf welche die denkende Betrachtung des Organismus hinführt.

Den Organismus selbst als den sich ausführenden Zweck zu betrachten, ist nun aber nur dann von realem Werthe, wenn sich die besondern organischen Processe diesem Begriffe unterordnen. Sonst mögen wir immerhin von einem innern Zwecke reden, derselbe bleibt doch ein äußerer. In diesem Widerspruch bewegt sich die Kantische Deduction. Indem Kant nur die Kräfte der Anziehung und Abstoßung in das Wesen der Materie aufnimmt, so ist die Energie des Zwecks, welche im Organismus selbst liegen soll, ganz sicherlich eine äußerliche. *Was hilft es, den Zweck in den Organismus selbst zu verlegen, wenn dessen Theile*

die mechanische Selbstständigkeit behalten, durch sie sich von der Herrschaft des Zwecks emancipiren?

Nur dann ist der Zweck wirklich die innere Energie des organischen Individuums, wenn die besondern Theile und Processe desselben nicht der Gegenstand sind, welchen der Zweck nur äußerlich bearbeitet, nicht bloß die Mittel, in welchen sich der Zweck durchführt, sondern der bestimmte Inhalt seiner Selbstbestimmung, die Besonderung seiner innern Allgemeinheit. Sie dürfen keine andere Selbstständigkeit übrig behalten, als welche ihnen der Zweck selbst giebt.

Man kann alle Erscheinungen der unorganischen Natur an dem Organismus aufweisen. Alle seine Theile sind schwer, haben eine bestimmte Dichtigkeit, Wärme, sind chemisch zerlegbar u. s. w. Im Organismus nehmen aber alle diese Processe eine eigenthümliche Gestalt an. Eben diese eigenthümliche Umgestaltung, welche sie erleiden, auf die wesentliche Energie des organischen Processes zurückzuführen, nachzuweisen, daß die Modificationen, in welchen sie auftreten, nichts Anderes sind als die nothwendige Erscheinung ihrer Unselbstständigkeit, ihres Durchdrungenseins von dem allgegenwärtigen energischen Zweck, wäre die Aufgabe, welche die wissenschaftliche Erkenntniß des Organismus zu lösen. In der unorganischen Natur ist der chemische Proceß der höchste, alle andere als Momente in sich fassende. Er zeigt diese Gewalt, indem er die specifische Beschaffenheit des ganzen Körpers ergreift, welcher in ihn eingeht. Auf die eigenthümliche Umgestaltung, welche der chemische Proceß im Organismus erfährt, wäre also vorzugsweise zu reflectiren.

Die ideelle Selbstständigkeit des Organismus wird zersprengt, so bald irgend ein Theil in ihm, irgend ein Proceß sich auf eigene Füße stellt, eine eigne Selbstständigkeit für sich in Anspruch nimmt. Giebt es Atome in dem gewöhnlichen Sinne, so sind eben diese die existirenden Individuen; der Organismus ist kein Individuum. Eben so zerfällt der Organismus, wenn wir die sogenannten einfachen chemischen Substanzen, gleichviel ob wir sie als Atome denken oder nicht, als die ursprünglichen Elemente fassen, die in allen Processen ihre Selbstständigkeit schlechthin behaupten. Läßt der chemische Proceß diese Stoffe immer nur mechanisch neben einander bestehen, gehört es zu ihrer Natur, sich nicht zu durchdringen und zu

einem Stoffe, welcher ebenso wenig mechanisch zusammengesetzt ist wie sie selbst, aufheben zu können, so läßt es eben diese Selbstständigkeit der einfachen Substanzen unmöglich zur organischen Individualität kommen. Der Organismus verlangt noch mehr. Auch wenn wir annehmen, daß die einfachen Substanzen selbst Produkte des Processes sind, daß sie ohnmächtig, ihre Selbstständigkeit gegen einander zu behaupten, so liegt es doch in der Natur des chemischen Processes, daß er in einem bestimmten Stoffe zum Abschluß kommt. Auch in diesem Sinne giebt es im Organismus keinen Stoff. Dieser wesentliche Effect der chemischen Processe wäre sein Tod. Über die Substanzen, welche schon im chemischen Processe eine große Selbstständigkeit behaupten, hat der Organismus keine Gewalt. Wir finden kein Gold, kein Platina in ihm. Gewalt ist aber ein unpassender Ausdruck. Die Gewalt, welche der Organismus ausübt, ist nur die Natur der Stoffe selbst. Erst in ihm kommt diese Natur vollständig zur Erscheinung. Ein Stoff, welchen der Organismus aus dem ihm gegebenen Material nicht in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit zu produciren, welchen er nicht aufzulösen, zu durchdringen vermöchte, würde die Selbstständigkeit des chemischen Processes in ihrer eigenthümlichen Gestalt hervorbrechen lassen; damit wäre aber auch der Organismus zerstört. Ebenso wenig giebt es im lebendigen Organismus Krystalle. Wir wissen freilich von dem Proceß, welcher der Krystallbildung zu Grunde liegt, noch sehr wenig. Wir vermuthen aber mit Recht, daß der chemische Proceß in seinem Zusammenhange mit dem electrischen und magnetischen den Krystall producirt. Dann ist derselbe eben die Gestalt, in welchem die Selbstständigkeit des chemischen Processes, seine ganze energische Idealität sich zusammennimmt. Die Krystalle sind die ersten wirklichen Atome, die es giebt. Bilden sie sich im Organismus, so ist dies die Erscheinung seiner Ohnmacht, Krankheit. Der chemische Proceß als solcher, in seiner eigenthümlichen, selbstständigen Gestalt ist in ihn eingedrungen.

Wie in dem Krystall die Macht des chemischen Processes, so tritt in der organischen Form die eigenthümliche, unvergleichliche Energie der organischen Idealität augenscheinlich, sinnlich anschaubar hervor. Wenn wir in der Analyse der verschiedenen organischen Theile constante chemische Combinationen finden, so werden wir natürlich vermuthen, daß diese mit der eigenthümlichen, organischen

Form und deren Function im wesentlichen Zusammenhange steht. Wir müssen aber sogleich weiter gehen. Wir haben anzuerkennen, daß die lebendige organische Form nur existiren kann in der fortwährenden Unruhe des Entstehens und Vergehens, daß ihre Ruhe, ihr proceßloses Bestehen ein Schein ist, daß wenn wir sagen: dieser Theil des Organismus enthält diese Combination von Stoffen, wir den Cadaver aber nicht das lebendige Organ beschreiben. Und trotzdem besteht die Form. Sie ist das Constante, sich immer wieder Erzeugende. Aber gewiß nicht die Form, die wir im Momente als ruhende mit Augen sehen, sondern eben der energische Proceß, welcher dieser sichtbaren Form zu Grunde liegt.

Die eigenthümlichen organischen Formen sind die thatsächlichen Theile, aus denen der Organismus besteht; — nicht Atome, nicht Stoffe, nicht Krystalle. Allein jeder Versuch, sie als selbstständige Theile zu behandeln, ist wieder eine unhaltbare, hypothetische Vorstellung. Mag jede Zelle ihr eigenthümliches Leben führen, diese Selbstständigkeit besteht im lebendigen Organismus nur in der bestimmten Function, mit der sie sich der Einheit des individuellen Organismus einreiht. Nur diese Selbstständigkeit ist es, welche der Organismus nicht bloß ertragen kann, sondern welche unzertrennlich ist von der organischen Selbstbestimmung, dem sich selbst ausführenden Zweck. Man bezeichnet den Zusammenhang der einzelnen Organe als Wechselwirkung. Auch dies Verhältniß drückt die Thatsache nicht aus. Denn in ihm liegt immer, daß die in Wechselwirkung stehenden Gestalten auch außer diesem Verhältniß noch eine Selbstständigkeit haben, nur eine Seite in die Wechselwirkung hineinschicken. Die Organe stehen eben darum, weil sie in die Wechselwirkung aufgehen, nicht bloß in Wechselwirkung. Sie sind vielmehr die sich in sich besondernde, sich selbstbestimmende, wirklich ausführende innere Energie der organischen Idealität.

Für den Organismus sind also die mechanischen, physikalischen, chemischen Processe die Materie, die er überwindet, idealisirt, zu untergeordneten Momenten seiner Energie herabsetzt. Er vermöchte dies sicherlich nicht, wäre er ihnen eine äußere, fremde Gewalt. Die Unselbstständigkeit, die in ihnen liegt, macht es ihm nicht bloß möglich, sondern er ist eben darum eine nothwendige Gestalt der Natur, weil er zur Wirklichkeit bringt, was an und für sich zur Idee der Natur gehört. Unmöglich erscheint das Leben nur dann,

wenn man den Processen der unorganischen Natur eine Selbstständigkeit unterlegt, welche sie thatsächlich nicht haben. Und zwar geschieht dies durch Hypothesen, welche eine eingebildete Selbstständigkeit an die Stelle der wahrhaften, wirklichen setzen. Von Theilen des Organismus kann man immerhin reden, in dem unbestimmten Sinne, wie man im gewöhnlichen Leben diese Ausdrücke des Ganzen und der Theile gebraucht. Meist aber knüpft sich schon hieran die Vorstellung, der Organismus bestehe aus Theilen, so wenig man auch zu sagen weiß, welches diese Theile, die nicht wieder getheilt werden können, eigentlich sind. Der Anfang ist aber schon gemacht, zuletzt elementare Theile anzunehmen, aus denen aller Proceß, aller Unterschied herausgeworfen, und die trotz dieser Einfachheit doch die selbstständigen Bedingungen sein sollen, aus welchen das organische Individuum sich zusammensetzt. Dies ist die fundamentale Täuschung, daß man das Einfache, in sich Proceßlose für ein reales, selbstständiges Wesen ansieht, während es nichts weiter ist als ein schlechter Gedanke. Und eben diesen legt man den Processen der Natur unter und meint, sie dadurch erklärt zu haben. Von dieser Einbildung aus muß natürlich der Begriff der organischen Individualität als eine bloße Idee erscheinen. Nicht minder erscheint aber jede reale Selbstständigkeit, wie sie in allen Processen der Natur enthalten, als bloße Idee. In dem Maße von aller wirklichen Energie verlassen, wie es die eingebildeten einzig realen Wesen, Atome sind, ist auch der unorganische Körper. Schon durch die Schwere hat der Körper mehr Selbstständigkeit in sich als die Atome, denen man die anziehenden Kräfte äußerlich beilegt. Aber auch diese Selbstständigkeit ist nicht ohne Proceß. Schon der schwere Körper hat in dem Schwerpunkt die Negation der räumlichen Ausdehnung in sich; er strebt nach dem Untheilbaren. Atome d. h. Individuen zu produciren, ist freilich das Ziel, auf welches alle Processe der Natur sich hinrichten. Der chemische Proceß in seiner Einheit mit dem electrischen und magnetischen bringt die höchsten Individuen hervor, welche es in der unorganischen Natur giebt, die Krystalle. Auch diese Individuen sind aber Produkte des Processes, sie entstehen mit diesem zusammen; und wenn auch der chemische Proceß in ihnen zur Ruhe kommt, so sind sie doch nach außen hin selbstständig nur

durch die Gegensätze, die sie in sich umfassen. Sie sind im Vergleich zu den Atomen schon reale untheilbare Wesen.

Sogleich die Zelle, als die einfachste organische Form, überwindet diese krystallinische Individualität. Der entwickelte Organismus bleibt nicht bei dieser Form stehen. Er verbindet auch nicht bloß Zellen mit einander. Allein man ist in der Anschauung des Organismus doch immer einen wichtigen Schritt weiter gekommen, wenn man die Zellen als die Elemente desselben ansieht und sich dagegen setzt, diese weiter aus Atomen bestehen zu lassen. Man ist über die Phantasie der einfachen und doch selbstständigen Substanzen, über diese Carricatur der wirklichen Individualität hinaus.

So wenig der Organismus ein Complex von chemischen Processen ist, eben so wenig kann er durch chemische Processe erzeugt werden. Der chemische Proceß als solcher, in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit kann unmöglich Effecte hervorbringen, welche über seine wesentliche Sphäre hinausliegen. Daß gegenwärtig die höheren organischen Formen nur aus organischen Processen entstehen, ist eine unbestrittene Thatsache. Nur in Bezug auf die niedrigsten organischen Wesen ist es zweifelhaft, ob sie nicht auch gegenwärtig ursprünglich sich bilden können, also bei einer bestimmten Combination von Bedingungen, die keine specifisch organische Elemente in sich enthalten.

Geologische Untersuchungen führen nun aber nothwendig zu der Annahme, daß die Erde eine Zeit hindurch ohne Organismen existirt, daß in den verschiedenen Perioden der Erdbildung verschiedene Organismen ursprünglich entstanden und daß vor Allem der Mensch der letzten Periode der Erdgestaltung angehört. Wollen wir nicht einfach dabei stehen bleiben, daß die Schöpferkraft des göttlichen Willens die organischen Wesen hervorgerufen, so scheint nichts übrig zu bleiben als sie in der Weise, welche wir generatio aequivoca nennen, entstehen zu lassen.

Die Wissenschaft betritt mit dieser Untersuchung ein Gebiet, welches in einem Sinne wie kein anderes, hypothetischer Natur ist. Die Thatsachen fordern nothwendig dazu auf, eine Geschichte der Erde zu entwerfen. Ja diese Geschichte führt uns über die besondre Existenz der Erde hinaus und knüpft die Entstehung derselben an die Geschichte des Planetensystems an. Die Hypothese ist hier nicht bloß eine Vermuthung über ein noch nicht vollständig constatirtes

Gesetz, enthält auch nicht die möglichen objectiven Ursachen von bekannten Gesetzen, sondern bezieht sich auf vergangene thatsächliche Erscheinungen, die über jede mögliche Beobachtung hinausliegen. Je unsicherer dieses ganze Feld der Untersuchung ist, desto voreiliger scheint es, weitere Fragen zu thun, die sich nicht direkt auf den möglichen thatsächlichen Verlauf der Erdbildung beziehen. Und doch fordert der Gegenstand selbst zu Fragen von allgemeiner, principieller Bedeutung auf. Auch machen sich für den ganzen Angriff der Sache die allgemeinen Anschauungen, die wir aus der Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes der Erde und der Natur überhaupt gewonnen haben, auf jedem Schritte geltend.

Für unsre Frage nach der ersten Entstehung der Organismen ist es sogleich von entscheidender Wichtigkeit, ob wir den Gestaltungsproceß der Erde im eigentlichen Sinne als eine Geschichte zu fassen haben, also als eine Entwickelung durch nothwendige Stufen hindurch, als ein Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Bei dieser Auffassung würde die Geschichte des menschlichen Geistes als Fortsetzung der Geschichte der Erde erscheinen; sie knüpfte unmittelbar an die höchste Stufe der natürlichen Erdgestaltung an. Die Betrachtung der untergegangenen organischen Formen und ihr Vergleich mit den jetzt lebenden fordert auf das Entschiedenste dazu auf, die vergangenen Revolutionen der Erde nicht bloß als ziellose Veränderungen anzusehen, sondern als eine Lebensgeschichte, deren verschiedenen Metamorphosen eine innere Nothwendigkeit zuzugestehen ist. In Bezug auf das organische Leben können wir diesen Fortschritt seinen Hauptmomenten nach verfolgen. Sobald wir denselben aber zum ganzen Zustande der Erde in Beziehung setzen, so will es uns nicht gelingen, diesen Zusammenhang als einen so nothwendigen, durchgreifenden zu fassen, daß die Entwickelungsstufen der organischen Welt zugleich als Entwickelungsstufen der ganzen Erde sich darstellten. Daß bei einer bestimmten Beschaffenheit der Erde die Existenz von organischen Wesen überhaupt unmöglich ist, daß weiter verschiedene Gattungen der Thiere eigenthümliche Bedingungen zu ihrem Leben fordern, können wir uns wohl klar machen. Allein wie durchaus aphoristisch sind diese nachweislichen Zusammenhänge im Verhältniß zu der Aufgabe, welche hier zu lösen wäre. Auch bleibt bei dieser ganzen Betrachtung die unorganische Erde nur der allgemeine Boden, wel-

cher durch seine Beschaffenheit die Existenz von lebenden Wesen möglich macht, die äußern Bedingungen zu dieser Existenz liefert; im Grunde ist dies aber nur die äußere Erscheinung der innern nothwendigen Beziehung, in welcher die ganze Organisation mit der Erde steht. Natürlich sind wir darauf hingewiesen, den vergangenen Zustand der Erde dem gegenwärtigen so analog wie möglich zu denken. Allein jemehr wir die Umgestaltungen der Erde als Entwickelung fassen, desto unsicherer wird dieser Gesichtspunkt, desto weiter rücken die Stufen dieser Entwickelung in ihrer äußern Erscheinung auseinander. Am wenigsten ist dem gegenwärtigen Zustande der Erde derjenige analog, in welchem überhaupt noch kein organisches Leben auf ihr existirte, und doch die Möglichkeit desselben in ihr enthalten war. Als unorganisch im eigentlichen Sinne dürfen wir diesen Zustand sicherlich nicht bezeichnen. Denn dies drückt immer den schon hervorgetretenen, gesetzten Gegensatz zum Organischen aus. Und so wenig es auch möglich sein mag, von dieser Einheit des Organischen und Unorganischen irgend ein bestimmtes Bild zu entwerfen, so dürfen wir uns doch darüber nicht wundern, daß bei dem einmal hervorgetretenen Gegensatz die unorganische Erde nicht im Stande ist die organische aus sich zu erzeugen. Die verschiedenen Epochen der Erdgestaltung erscheinen als eine fortschreitende Entwickelung eben dieses Gegensatzes. Auch darüber dürfen wir uns nicht wundern, daß jeder Versuch die Bedingungen des ursprünglichen Entstehens des organischen Wesen irgend wie bestimmter anzugeben, schlechthin mißglückt und in mährchenhafte Phantasien ausläuft.

Unbedingt festzuhalten haben wir ohne Zweifel, daß nie und nimmermehr organische Formen der Effect physikalischer und chemischer Processe sind. Das Leben setzt immer seine innere wesentliche Möglichkeit voraus. Es entsteht durch die ideale Energie, die in ihm liegt. Wenn es aus einem Andern zu entstehen scheint, so sind dies immer nur veranlassende Bedingungen, welche das entstandene Leben zu unselbstständigen Momenten in sich herabsetzt.

Damit verliert denn auch die Frage, ob gegenwärtig eine generatio aequivoca möglich ist, die Wichtigkeit, welche man ihr beizulegen wohl geneigt ist. Gleichviel wie sie sich entscheidet, über das Wesen des Lebens wird dadurch nicht entschieden.

5. Das Wesen der Seele. Das Thier.

Wir haben bisher vom Organismus allein geredet und der Seele keine Erwähnung gethan. Somit sieht es so aus, als könnte nach unserer Ansicht der Organismus auch allein existiren, ohne beseelt zu sein.

Ist uns der Organismus nur eine besondere Combination von physikalischen und chemischen Processen, so haben wir ganz Recht, wenn wir in diesem Begriff des Organismus die Seele nicht umfaßt sein lassen. Vindiciren wir aber dem Organismus die Energie, sich zu einem untheilbaren Ganzen zusammen zu fassen, so müssen wir nothwendig auch noch einen Schritt weiter gehen. Wir müssen behaupten: eben diese thätige, im Organismus gegenwärtige, ihn beherrschende Einheit ist an und für sich schon ein psychischer Proceß, ist Selbstempfindung, Selbstgefühl. Mit diesen Ausdrücken wollen wir den einfachsten psychischen Proceß bezeichnen; auf diesen kommt es uns zunächst nur an. Ob es Individuen giebt, deren ganze psychische Thätigkeit in dem Selbstgefühl aufgeht, kümmert uns jetzt nicht. Ohne Selbstgefühl können wir uns aber keine psychische Thätigkeit denken. Wir sagen ausdrücklich: Selbstgefühl. Jede besondre Empfindung nämlich, gleichviel ob sie durch äußere Affectionen hervorgerufen, oder durch den Verlauf des organischen Lebens, also durch innere Zustände im Individuum entstanden sein mag, ist immer eine ideelle Beziehung des Individuums auf sich; das Individuum empfindet, fühlt sich selbst darin. In jeder bestimmten, besondern Empfindung ist also die Selbstempfindung, das Selbstgefühl immer enthalten, es ist die allgemeine Basis der besondern psychischen Zustände, in welche das Individuum versetzt werden kann. Ob das Selbstgefühl für sich, getrennt von den besondern Empfindungen auftreten könne, ist für jetzt noch ohne Interesse.

Erinnern wir uns daran, in welche unauflösliche Schwierigkeiten und Widersprüche sich die dualistische Ansicht über Leib und Seele verwickelte. Sie meinte die Seele nur dadurch von aller Materialität zu befreien, als das Höhere als den Leib darzustellen, daß sie dieselbe als eine besondere, für sich bestehende, mit dem Leibe nur äußerlich verbundene Substanz faßte. Die Seele sollte

schlechthin einfach, unausgedehnt sein. Mit diesen Prädikaten wird jedoch noch nichts Positives von der Seele ausgesagt. Sie hat keine Theile, keine räumliche Ausdehnung; wir wissen aber noch nichts von ihrer innern Natur, von ihrer eigenthümlichen Thätigkeit. Von dieser erfahren wir erst durch die weitern Prädicate, welche der Seele beigelegt werden. Die einfache Seelensubstanz soll vor Allem die Eigenschaft haben, zu empfinden. Offenbar ist hiermit eine positive Bestimmung über das Wesen der Seele gewonnen. Einfach, unausgedehnt ist auch der mathematische Punkt; empfinden kann nur die Seele.

Es kommt besonders darauf an, daß wir es uns zum Bewußtsein bringen, was eigentlich in dem Proceß der Selbstempfindung liegt, und wie sich dieser Proceß zu der Einfachheit verhält, welche vor Allem von der Seele prädicirt wird. Allerdings pflegen wir schon eine Pflanze, auch wohl einen Krystall ein Individuum zu nennen; wir werden aber sogleich zugeben, daß die Individualität eine ganz andere Bedeutung erhält, sobald der Proceß der Empfindung hinzutritt. Mag ein Individuum ohne Empfindung immerhin der äußern Welt gegenüber sich als ein selbstständiges darstellen, als ein eigenthümliches, sich gegen seine äußere Umgebung abschließendes Wesen; die Einheit, die ihm damit zukommt, ist kein innerliches, kein eignes Leben. Ein solches Individuum ist immer nur *für uns* ein Individuum, aber nicht *für sich selbst*. Eben dies wird das Individuum erst durch die Selbstempfindung. Erst mit ihr entsteht eine eigne, von aller Äußerlichkeit unterschiedene, individuelle Innerlichkeit. Die Einheit, Untheilbarkeit, die an sich im Individuum liegt, kommt in der Selbstempfindung als solche, in der Gestalt ihrer selbst zur Existenz. Das Individuum wird zum *Selbst*, zum *Subject*. Das Wort Subject hat besonders dadurch einen zweideutigen Sinn, daß wir auch von dem Subject eines Satzes sprechen. In dieser Bedeutung ist auch das selbstlose Ding ein Subject. Dieser Sprachgebrauch veranlaßt die Täuschung, als wäre die wirkliche, die eigne Subjectivität der Seele schon dadurch sicher gestellt, daß wir die Seele zum Subjecte eines Satzes machen. Wir sagen: die Seele ist einfach. Hier ist die Seele das Subject, die Einfachheit das Prädikat. *Diese* Subjectivität ist nur eine grammatische Formel, welche der Seele zu keiner wirklichen Subjectivität verhilft.

Ein wirkliches Subject, ein Selbst ist die Seele nicht vor der Selbstempfindung, und diese ist nicht ein Prädikat, welches einer selbstlosen Substanz beigelegt werden könnte; sondern der Proceß der Selbstempfindung ist eben das wirkliche Subject, das wirkliche Selbst; dieses entsteht eben mit jenem Proceß, so daß wir nicht sagen dürfen: die Seele hat Selbstempfindung, sondern: sie ist der Act, der Proceß der Selbstempfindung. In dem Proceß des Selbstgefühls ist immer eine innere Verdoppelung enthalten. Das Individuum muß Produkt seiner selbst sein, soll es sich empfinden. Es ist nicht bloß eine Bewegung, eine Thätigkeit vorhanden, sondern eine Thätigkeit, die auf sich selbst zurückgeht, sich in sich unterscheidet, und in diesem Unterschiede sich mit sich zusammen schließt. Das Selbstgefühl kann unmöglich durch ein Anderes hervorgebracht, von Außen bewirkt sein. Es ist nur indem es sich selbst hervorbringt. Zu einem bloßen Zustande, zu einer bloßen Eigenschaft kann es nie werden; denn es ist eben die Energie, für sich zu sein.

Behalten wir nun diesen Proceß des Selbstgefühls im Auge — mit welchem Rechte können wir behaupten, daß die Seele eine einfache Substanz sei? Die Seele hat keine Theile, die wir mechanisch oder chemisch von einander trennen können. Eben darum ist sie einfach. Von keiner materiellen Substanz können wir dies behaupten. Die sogenannten einfachen chemischen Stoffe können freilich chemisch nicht weiter zerlegt werden; allein sie existiren im Raume und sind ebenso wie dieser bis ins Unendliche theilbar. Auch dann wenn wir sie aus untheilbaren Atomen bestehen lassen, sind diese Atome trotz ihrer Untheilbarkeit doch immer räumlich ausgedehnt und somit dem Begriffe nach nicht schlechthin einfach. Nur von dem mathematischen Punkte werden wir sagen dürfen, daß derselbe seinem Begriffe nach kein in sich selbst vielfaches sei. Die Einfachheit der Seele erhält aber dadurch eine ganz andere Bedeutung, daß sie trotz ihres räumlichen Unausgedehntseins, trotz ihrer mechanischen und chemischen Unzerlegbarkeit den Proceß des Selbstgefühls in sich schließt. Dem Selbstgefühl als solchem kann ich allerdings äußerlich gar nicht beikommen; denn es liegt gar nicht in der Sphäre des äußern, räumlichen Daseins. Die Einfachheit soll zunächst eben diesen Sinn haben, daß die Seele auf dem Boden der materiellen, theilbaren Erscheinung nicht anzutreffen

ist, soll also im Grunde den specifischen Unterschied der Seele von der Materie ausdrücken. Der Grund aber, daß die Seele nicht theilbar, liegt nicht in ihrer negativen, sondern positiven Einfachheit, d. h. in dem Proceß des Selbstgefühls. Eben deßwegen, weil dieses die positive Erfüllung der Einfachheit ist, bekommt dies Prädikat eine untergeordnete Bedeutung. Die Seele ist nicht in dem abstracten Sinne einfach, wie ein mathematischer Punkt, sondern durch die eigne innere Energie, welche die Äußerlichkeit des materiellen Daseins negirt, positiv überwindet.

Für die wirkliche Erkenntniß des Wesens der Seele ist eben dies der Hauptpunkt. Die Seele ist einfach, immateriell, ideell durch ihre eigne Thätigkeit. Sie ist es nicht unmittelbar und ohne selbst etwas dazu zu thun, sondern durch den Kampf mit der Materie, durch den Sieg über dieselbe, durch den Proceß, in welchem sie das äußere, vielfache, materielle Dasein in seiner eignen Sphäre angreift und zu einer ideellen Einheit aufhebt. Allerdings ist der organische Leib eine im Raum existirende Materie; er ist mechanisch theilbar, er ist schwer, er ist in allen seinen Theilen chemisch zerlegbar u. s. w.; aber trotzdem ist er zugleich das Gegentheil von alle dem. Er ist als lebendiger Leib ein untheilbares Ganze, und wenn ich ihn wiege, so wiege ich sicherlich das Ineinandergreifen aller seiner Organe und deren Functionen nicht mit; ebenso wenig kann diese Einheit chemisch zerlegt werden, wenn auch an allen Punkten des Organismus chemische Theilungen und Verbindungen fortwährend vor sich gehen. Im lebendigen Organismus geht also wirklich dieser Kampf mit der Materie, dieser Sieg über ihre Äußerlichkeit vor sich. Hier zeigt es sich, daß ihre Räumlichkeit, ihre Schwere, ihre chemische Bestimmtheit u. s. w. keinen absoluten Werth, keine unendliche Geltung hat, daß sie vielmehr von der Energie des innern Zwecks überwältigt, sich der ideellen Allgemeinheit unterordnet, zur Erscheinung, zum Organ dieser Allgemeinheit wird.

Wir wissen, daß es in der ganzen Natur eine bloße Materie ohne ideelle Thätigkeit nicht giebt. In allen Processen der Natur haben wir daher einen dem Unterschiede von Leib und Seele analogen Unterschied. Es wäre jedoch ein sehr unpassender Ausdruck, wollten wir darum z. B. von der Seele und dem Leibe des Krystalls reden. Von der Seele ist die Empfindung unabtrennlich. Erst

wo die ideelle Thätigkeit der Proceß der organischen Individualität ist, ist sie beseelter, sich selbst empfindender Leib. Selbstempfindung ist gar nichts Anderes als die Individualität in ihrer Vollendung, in ihrer eigenthümlichen, ihrem Wesen entsprechenden Gestalt. Sich selbst als ein Ganzes hervorbringen, als Einheit mit sich zusammenschließen, also in dieser inneren Unterscheidung Product seiner selbst zu sein — eben dieser Proceß ist Subject, Selbstgefühl.

Die Ansichten, von welchen aus der eben entwickelte Begriff der Seele als unmöglich, als widersinnig erscheinen muß, sind die materialistische und dualistische. Der Materialismus hat darin ganz recht, daß er die Seele nicht als eine besondere, von der Materie getrennte Substanz gelten lassen will. Er verlegt daher die psychische Thätigkeit in den Organismus selbst. Trotzdem aber spricht er dem Organismus gerade das ab, was ihn zu einem beseelten macht, nämlich die Energie der Individualität. Wer die Überzeugung hat, daß der Organismus irgend welche psychische Thätigkeiten vollbringt, muß es auch als eine Thatsache anerkennen, daß derselbe nicht bloß, wie der Materialismus ihn faßt, ein äußerer Complex vom physikalischen und chemischen Proceß ist, sondern ein untheilbares Ganze, ein sich in sich abschließendes Individuum. Hat die Materie nur anziehende und abstoßende Kräfte, so kann keine Combination von materiellen Elementen irgend einen psychischen Proceß zur Folge haben. Der Materialismus braucht im Grunde nur den Proceß der Empfindung zu analysiren und sich zum Bewußtsein zu bringen, was in diesem Processe enthalten ist, so muß er, da er keine besondere Seelensubstanz gelten lassen will, nothwendig seine Auffassung des Organismus für eine der Thatsache der Empfindung widersprechende ansehen. Jeder psychische Act enthält eine subjective Einheit, welche über jede äußere Zusammensetzung schlechthin hinaus ist. Vermag der Organismus irgend einen psychischen Act zu vollbringen, so ist eben dies der thatsächliche Beweis, daß er nicht das ist, wofür ihn die physikalische Physiologie ausgiebt. Könnte man es als eine Thatsache ansehen, daß der organische Leib als solcher empfindet, so wäre die Unhaltbarkeit der ganzen mechanischen Auffassung der Natur nicht minder eine Thatsache.

Die dualistische Ansicht hält die Materie für durchaus unfähig, Träger von psychischen Processen zu sein; eben darum ist ihr die

Seele eine besondere, schlechthin immaterielle Substanz. So lange wir die Natur von mechanischen und atomistischen Principien auffassen, so haben wir vollkommen Recht, wenn wir keine Gestalt der Natur schon als solche für beseelt ansehen, sondern für diese Beseelung immer ein besonderes Princip verlangen.

Innerhalb dieser dualistischen Anschauung meint man der Seele nur dann ihr volles Recht, die ihrem Wesen entsprechende Ehre anzuthun, wenn man alle Materialität von vorn herein von ihr entfernt hält. Gerade dadurch aber verwickelt man sie auf äußerliche Weise mit der Materie. Eine Immaterialität im positiven Sinne ist nur der Proceß der Immaterialisirung, Idealisirung. Hat die Seele die materielle Äußerlichkeit nicht als ein negatives, überwundenes Moment in sich selbst, so ist sie nie durch eigne Energie ein Höheres als die Materie. Sie ist nicht an und für sich, sondern nur in unserer Vorstellung, in unserer Phantasie ein einfaches, immaterielles Wesen. Gerade dadurch zeigen wir unsern Respect vor der Seele und unsre Geringschätzung der Materie, daß wir die Seele als den fortwährenden Sieg über die Materie fassen. Sie selbst schafft sich ihre Idealität, ihre Freiheit von der Materie.

Daß bei diesem innern nothwendigen Zusammenhang des organischen und psychischen Processes die Seele im Grunde doch nur ein Product des Organismus sei, kann man nur sagen, wenn man jenen innern Zusammenhang in einen äußern verkehrt; damit ist aber gerade die Hauptsache, worauf es ankommt, falsch aufgefaßt. Allerdings ist im Wesen des Organismus die Seele eingeschlossen; und ebenso schließt das Wesen der Seele den Organismus in sich. Allein der Organismus ist nicht zuerst fertig da, um dann psychische Processe hervorzubringen; sondern die Einheit des Organismus ist selbst Seele. Ohne alles Bedenken werden wir daher auch zugeben müssen, daß der werdende, sich entwickelnde Organismus auch die werdende, sich entwickelnde Seele ist, und daß ein wirklicher Organismus ebenso wenig ohne Seele existiren kann, wie die Seele ohne organischen Leib. Wer sich diese Endlichkeit der Seele nicht gefallen lassen will, giebt sich Phantasien hin, welche die Seele mit einer scheinbaren, in sich widersprechenden Unendlichkeit umkleiden, ihr aber die Unendlichkeit nehmen, welche ihr als einem individuellen, endlichen Wesen einzig und allein zukommen kann.

Wenden wir uns von diesem allgemeinen Begriff der Seele zu

den concreten Erscheinungen der organischen Welt, so könnte sogleich das vegetabilische Leben mit der von uns entwickelten Ansicht im Widerspruch zu stehen scheinen. Sind nicht die Pflanzen organische Individuen und werden sie nicht trotzdem mit Recht als empfindungslose, unbeseelte Wesen angesehen?

Daß die Pflanzen, auch in ihren höchsten, vollkommensten Gestalten nicht empfinden, ist gegenwärtig die allgemein verbreitete Ansicht. Man ist zu dieser Ansicht gekommen nicht durch eingehende wissenschaftliche Untersuchungen und Experimente, sondern durch einen äußern Vergleich zwischen der pflanzlichen Gestalt mit der thierischen und menschlichen. Die Pflanze zeigt uns keine Bewegung, welche unzweifelhaft als eine willkürliche, von einem Triebe, einer Empfindung ausgehende angesehen werden könnte, auch hat sie keine Sinnesorgane wie der Mensch und das Thier, giebt auch keine Töne von sich, welche wir als Ausdruck der Lust oder des Schmerzes deuten könnten — für die gewöhnliche Beobachtung hinreichende Beweise, daß die Pflanze lebt ohne zu empfinden. Wollten wir daher von einer Seele der Pflanzen reden, so würden wir ähnlich wie Aristoteles, ihnen nur eine plastische Seele zuertheilen können.

Auch die wissenschaftliche Botanik und Physiologie hält überwiegend diese Ansicht von der Unbeseeltheit der Pflanzen fest. Erst in der neuern Zeit haben besonders Martius und Fechner den Pflanzen einen Grad der Empfindung zu vindiciren versucht, ohne daß es ihnen jedoch gelungen wäre, ihrer Auffassung des vegetabilischen Lebens eine weitere Anerkennung zu verschaffen. Wir finden uns daher auch nicht veranlaßt, auf diese Versuche, so interessant sie auch in mannigfacher Hinsicht sein mögen, näher einzugehen.

Die Frage, auf die es hier vor Allem ankommt, ist entschieden die: hat in den Pflanzen der organische Proceß die Höhe, die Vollendung erreicht, daß wir sie als sich in sich abschließende Individuen ansehen können? Bejahen wir diese Frage, so sind wir auch berechtigt, die Pflanzen als empfindende Wesen zu betrachten.

Eben diese wesentliche Bedingung der Selbstempfindung, die fürsichseiende Individualität fehlt aber den Pflanzen. Dies zeigt sich in ihrer ganzen innern Structur und Gliederung, wie in allen ihren Lebensprocessen. Es tritt vor Allem hervor in der Selbstständigkeit, welche die einzelnen Theile der Pflanze dem Ganzen

gegenüber behaupten. Je mehr das Ganze das herrschende Princip ist, sich als Einheit aller besondern Unterschiede durchführt, desto mehr erhält auch jedes Glied seine eigenthümliche, streng begrenzte Stellung. Die Selbstständigkeit der einzelnen Theile ist dagegen der offenbare Beweis für Schwäche des Ganzen. Indem die einzelnen Glieder der Pflanze die Fähigkeit haben, für sich zu bestehen, ist die Gestaltung des Pflanzenleibes immer ein Sichverlieren der Individualität, ein Außersichkommen, ein Hervorbringen nicht seiner selbst, sondern anderer Individuen. Mit dieser Selbstständigkeit der einzelnen Glieder hängt unmittelbar zusammen das Fortwachsen der Pflanze ins Unbestimmte, in welchem der Pflanzenleib, wenn auch nach einem constanten Schema, doch ohne bestimmtes Maaß neue Glieder aus sich heraustreibt, während er von der andern Seite abstirbt, ohne sich als Ganzes zu regeneriren. Die Pflanze ist also in Wirklichkeit nie ein sich zur Einheit zusammenhaltendes, fürsichseiendes Individuum, d. h. sie ist nicht der Proceß, welcher das Selbstgefühl constituirt.

Dies Hauptargument gegen die Beseeltheit der Pflanzen verliert natürlich seine Bedeutung, sobald ich den organischen Proceß überhaupt leugne. Der Materialismus hat gar kein bestimmtes Kriterium für die Beseeltheit. Die Beseeltheit des Menschen erkennt er an; indem er aber den menschlichen Leib in mechanische und physikalische Processe auflöst, so kann er dieser Auffassung gegenüber im Grunde nur sagen, daß zur Empfindung ein sehr complicirter Mechanismus nothwendig scheine. Natürlich muß hierbei der Gedanke nahe liegen, daß ein weniger complicirter Mechanismus wohl auch nicht unfähig sei, psychische Processe hervorzubringen, da es ja überhaupt nicht einzusehen, wie Empfindung und Mechanismus zusammenhängen. Nach dem Materialismus gehört überhaupt zur Beseeltheit nicht viel, und daher dürfen wir uns denn auch nicht darüber wundern, wenn einige Anhänger desselben die Empfindung mit der größten Freigebigkeit über die niedrigsten Gestalten der Natur zu vertheilen geneigt sind.

Von dem Begriffe des Thieres ist nach der herrschenden Vorstellung die Beseeltheit unabtrennlich. Ein nicht empfindendes Individuum würden wir gar nicht als ein Thier gelten lassen. Auch diese Vorstellung ist zunächst nicht das Resultat strenger wissenschaftlicher Untersuchungen. Vor Allem sind es die höheren Thier-

gestalten, von denen die gewöhnliche Vorstellung vom Thiere entnommen ist. Die niedrigsten Thierformen bieten sich der nicht absichtlich suchenden Beobachtung nur spärlich dar und kommen daher in dem Bilde, welches wir mit dem Worte Thier bezeichnen, nicht mit in Rechnung. Gerade bei den niedrigsten Thieren könnte nun der Zweifel entstehen, ob sie empfinden; die höheren Thiere zeigen eine so offenbare Ähnlichkeit mit dem Menschen, benehmen sich so augenscheinlich wie empfindende Wesen, daß es ganz natürlich, daß uns die Ansicht des Cartesius, die Thiere seien schlechthin empfindungslose Maschinen, als ein Einfall erscheint, der gar keiner ernstlichen Beachtung werth ist. Für die wissenschaftliche Beobachtung verliert der Unterschied zwischen Thier und Pflanze die einfache Festigkeit, welche er in der gewöhnlichen Vorstellung hatte. Ihr bieten sich, besonders in den niedrigsten Thierformen, Erscheinungen dar, die so zweideutiger Natur sind, daß die Kriterien, durch welche wir Thier und Pflanze auf den ersten Blick zu unterscheiden gewohnt sind, nicht ausreichen. Meist fällt nun allerdings diese Zweideutigkeit fort, wenn wir die Gestalt, um deren Beurtheilung es sich handelt, durch alle ihre Zustände hindurch verfolgen; in ihrem ganzen Lebenslaufe zeigt es sich, ob wir sie dem Geschlecht der Pflanzen oder der Thiere unterordnen sollen. Allein wenn auch diese Entscheidung schwierig bleibt, die Zweideutigkeit sich nicht löst; wir dürfen daraus nimmermehr den Schluß ziehen, daß die ganze Trennung zwischen Pflanzen und Thieren keinen objectiven, in dem Wesen der Natur begründeten Werth habe. Jene zweideutigen Erscheinungen sind an und für sich unvollkommener Natur; auch wenn es uns durch genauere Beobachtung gelingt, uns über ihr Wesen aufzuklären; die Unklarheit bleibt an ihnen haften. Sie mögen empfindende Individuen sein; allein ihre Empfindung ist von so aphoristischer, unbestimmter Art, daß wir nicht daran Schuld sind, wenn wir keine entscheidende Zeichen derselben an ihnen entdecken können.

Auch die Wissenschaft kann mit vollem Recht daran festhalten, die Empfindung als den wesentlichen Unterschied des Thieres von der Pflanze anzusehen. Die Empfindung ist nichts weniger als eine zufällige, äußerliche Zugabe zur thierischen Natur; sondern eben der Proceß, in welchem sich der zur Individualität vollendete Organismus zusammenfaßt. Wir haben daher auch im gewöhnlichen Leben

ganz Recht, wenn es uns gar nicht in den Sinn kommt, daß uns einmal ein Vogel oder ein Hund begegnen könnte, welcher ausnahmsweise ein bloßer, unbeseelter Organismus wäre. Nur der thierische Leichnam ist unbeseelt. Und ebenso wie es dem Mährchen angehört, die Thiere menschlich reden zu lassen, mit irgend einem thierischen Leibe auch nur einen Moment eine menschliche Seele verbunden zu denken, so haben und behalten auch die verschiedenen thierischen Organismen ihre verschiedene psychische Natur. Die Eigenthümlichkeit des Leibes ist an und für sich auch die Eigenthümlichkeit der Seele.

Die Wissenschaft hat bisher das thierische Seelenleben nur sehr unvollständig in Betracht gezogen. Die Zoologie beschäftigt sich fast ausschließlich mit dem thierischen Organismus und begnügt sich meist damit, über die psychischen Thätigkeiten des Thieres einige aphoristische Bemerkungen hinzuwerfen. Ja oft sieht es so aus, als hielte man den ganzen Gegenstand nicht für einen der wissenschaftlichen Untersuchung würdigen, als wäre er an und für sich nur eine unwichtige Curiosität, für welche nur die Laien ein Interesse haben könnten.

Jedenfalls hat die Betrachtung des thierischen Seelenlebens ihre ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten. Einmal ist dasselbe ein Innerliches, welches wir nicht direkt, nicht als solches beobachten können; und zugleich ist es nicht unsere eigne Innerlichkeit, sondern eine von dieser wesentlich verschiedene. In das Seelenleben eines andern Menschen können wir uns — wenn auch immerhin in beschränkter Weise — hineinversetzen. Wir können dies um so mehr, je reicher unsre eignen Erfahrungen sind, und je näher uns das andre Individuum seinem ganzen geistigen Charakter nach steht. Sich in das Seelenleben eines Thieres hineinzuversetzen, ist absolut unmöglich. Von ihm sind wir nicht bloß durch unsere individuelle Eigenthümlichkeit, sondern durch unsere allgemeine Natur getrennt. Ganz natürlich werden wir geneigt sein, die Erscheinungen des thierischen Seelenlebens nach unsren eignen innern Zuständen zu deuten, also die geistigen Processe, die wir an uns selbst beobachtet haben, auch den Thieren zuzuertheilen. Alle Ausdrücke, mit welcher wir die psychischen Thätigkeiten bezeichnen, Empfindung, Vorstellung, Bewußtsein, Wille u. s. w. haben wir durch die Beobachtung unserer eignen Innerlichkeit gewonnen. Sie sind eben Formen des mensch-

lichen Geistes; sie auf das thierische Seelenleben anzuwenden und einfach überzutragen, dazu haben wir gar kein Recht. Vollständig schief und verfehlt ist es daher, wenn man etwa dem Thiere einen Theil der menschlichen Seelenvermögen zuertheilt, einen andern Theil aber für den Menschen zurückbehält. So sagt man wohl: das Thier empfindet, stellt vor, hat auch Gedächtniß, allein es denkt nicht, hat keinen Verstand, keinen freien Willen. Hier sieht es so aus, als hätte das Thier Empfindungen, Vorstellungen u. s. w. wie der Mensch; als träten bei diesem nur noch einige Seelenthätigkeiten hinzu, die dem Thiere abgingen. Diese ganze Vorstellungsweise verräth aber eine durchaus rohe psychologische Betrachtung. Kann das Thier nur bis zu einer bestimmten Stufe der psychischen Entwickelung gelangen, so ist diese Schranke, diese Vornirtheit auch eine Schranke für sein ganzes Seelenleben, für alle Formen seiner psychischen Thätigkeit. Seine Vorstellungen — wenn es dergleichen wirklich hat — und ebenso seine Empfindungen sind specifisch thierische, nicht menschliche. Das Thier ist durch und durch Thier, wie der Mensch durch und durch Mensch, und kein Ausdruck, mit welchem wir eine Funktion der menschlichen Seele bezeichnen, paßt vollständig für das thierische Seelenleben.

Die Neigung, die psychischen Fähigkeiten der Thiere zu überschätzen, kann sich stützen auf ein ästhetisches, gemüthliches Interesse, das man an dem Thun der Thiere nimmt. Die bekannte Scheitlinsche Behandlung der Thierwelt bewegt sich besonders in dieser fabelhaften Übertreibung, nach welcher die Thiere nach allen Seiten hin mit dem Menschen rivalisiren und im Grunde nichts Anderes sind als maskirte, höchst gebildete geistige Wesen. Von einem andern Gesichtspunkte aus hat sich in der neusten Zeit der Materialismus mit Eifer der Thiere angenommen. Indem er dem Menschen die Fähigkeit abspricht, seinen natürlichen Trieben zu widerstehen, so muß er sich schon dadurch zu den Thieren hingezogen fühlen. Im Grunde ist ihm das Thier, weil es gar keinen Versuch macht, mit seiner Natur in Kampf zu treten, das Ideal für den menschlichen Willen. Der Materialismus geht denn auch so weit, daß er das Bewußtsein des Menschen von seiner göttlichen Würde und seinem wesentlichen Unterschiede von dem Thiere einfach als einen Hochmuth bezeichnet, von welchem die exacte Wissenschaft uns hoffentlich befreien würde. Wie er seine Freude daran

hat, den Menschen als ein Thier zu betrachten, und alle freien Handlungen des Menschen für instinktartige auszugeben, so kommt es ihm auch nicht darauf an, die Sache einmal umzukehren und mit der größten Dreistigkeit zu behaupten, das ganze sogenannte instinktartige Thun der Thiere sei vielmehr das Product der bewußten Überlegung. Natürlich ist es ohne Interesse, auf dergleichen Einfälle weiter einzugehen. Sehen wir aber auch ab von diesen Extravaganzen des materialistischen Eifers, so werden uns, wenn von der Klugheit, der List, der Bildungsfähigkeit der Thiere die Rede ist, gewöhnlich einzelne so eclatante Anecdoten zum Beweise erzählt, daß jeder Versuch, dem Menschen noch einen Vorzug vor den Thieren abzugewinnen, als höchst gewagt erscheint. Wollen wir nun auch die Richtigkeit jener Anecdoten nicht weiter in Zweifel ziehen — bei der Beurtheilung und Deutung derselben dürfen wir vor Allem nie vergessen, daß dieselben Thiere, die sich so wunderbar klug benommen haben sollen, daneben in der offenbarsten Bornirtheit beharren. Wir dürfen daher die Beweise ihrer Klugheit nie so auffassen, daß diese ebenso unleugbare Bornirtheit zu einer Unmöglichkeit, einem Scheine, wohl gar zu einer absichtlichen Maske wird.

So schwer es auch sein mag, die besondern Erscheinungen des thierischen Seelenlebens mit objectiver Bestimmtheit zu erkennen und zu charakterisiren, — über die wesentliche Beschränktheit desselben *im Allgemeinen* und über dessen specifischen Unterschied vom geistigen Leben des Menschen kann im Grunde gar kein Zweifel entstehen. Die Thatsachen sind so sprechend wie sie nur sein können, und nur wenn man von Principien ausgeht, welche durch ihre Einseitigkeit jede unbefangene Beobachtung von Grund aus zerstören, kann man diese Thatsachen für zweideutige ansehen. Das Thier kommt auch in seinen höchsten psychischen Funktionen nie zum wirklichen Selbstbewußtsein, es ist nicht Ich, Person, und darum weder Erkennen der objectiven Welt noch freie sittliche Selbstbestimmung. Alle Versuche, das Thier zum Menschen heraufzuziehen oder auch den Menschen zum Thiere herabzudrücken, werden nie zu der Consequenz fortgehen, dem Thiere eine persönliche Geltung und Stellung in der menschlichen Gesellschaft einzuräumen. Einige Materialisten stellen den Unterschied der Thiere, wenigstens der höheren Thiere, von dem Menschen als einen so geringfügigen, durch-

aus unwesentlichen dar, daß jene Consequenz als eine unabweisbare erscheinen muß. Trotzdem wird man denjenigen, der diese Consequenz praktisch zur Ausführung bringen wollte, für reif zum Irrenhause halten. Überließe man ihm seiner Verrücktheit, so würde er es doch nie weiter bringen, als bis zum Besitzer einer Menagerie gezähmter Thiere.

Daß die Thiere nicht selbstbewußte, freie Personen sind, ist ein negativer Ausdruck. Der gewöhnliche positive Ausdruck für das unfreie Wesen der thierischen Seele ist bekanntlich Instinkt. Meist bezeichnet man hiermit den Charakter des thierischen Thuns ganz im Allgemeinen; bisweilen schränkt man aber auch den Begriff des Instinkts ein, indem man besonders den Kunsttrieb der Thiere vom Instinkt unterscheidet. Im Allgemeinen ist so wenig gegen den Ausdruck Instinkt etwas einzuwenden, als gegen den Sinn, welchen man damit verbindet. Natürlich ist aber mit der thatsächlichen Wahrheit, welche die Bedeutung dieses Ausdrucks in sich faßt, noch keine Erkenntniß der Thatsache gewonnen. Versuchen wir es, die Hauptmomente hervorzuheben, auf welche es bei einer solchen Erkenntniß vor Allem ankommen würde.

Die psychische Thätigkeit der Thiere legt sich im Allgemeinen an die wesentlichen Processe des Lebens an, nämlich an den Proceß der Gestaltung, der Assimilation und der Gattung. Der Proceß der Gestaltung faßt sich psychisch im einfachen Selbstgefühl zusammen. Ebenso kommen die wesentlichen Hemmungen und Schwankungen dieses Processes unmittelbar im Selbstgefühl als Gefühl der Lust und Unlust zum Ausdruck. Der Proceß der Assimilation erscheint psychisch als Nahrungstrieb, erhält aber zugleich in der Sinnesempfindung eine theoretische Form. Auch in der Sinnesempfindung nämlich bezieht sich das Individuum auf die äußere Natur, es wird von dieser afficirt, bestimmte physikalische und chemische Processe treten in dasselbe ein; allein das Individuum verdaut in der Empfindung diese Processe nicht in realer Weise, schafft sich nicht seinen Leib daraus, sondern setzt sie unmittelbar als Momente seines Selbstgefühls. Erst in den höheren Thieren sondern sich die verschiedenen Sinne mit Bestimmtheit von einander ab. Kein Thier entbehrt aber aller Sinnesempfindung; sie ist ein wesentliches Moment in dem Verhältniß des beseelten Individuums zur äußern Welt. An den Nahrungstrieb schließt sich drittens der

Geschlechtstrieb an, welcher ähnlich wie jener das Gefühl des Mangels, des Bedürfnisses, wie das Gefühl der Lust in sich faßt.

Das Thier bringt sich den Lebensproceß mit seinen wesentlichen Unterschieden nicht zum Bewußtsein. Das Leben existirt für dasselbe nicht in seiner physischen, sondern nur in seiner psychischen Gestalt, nämlich als Empfindung und als Trieb. Das Thier fühlt die Krankheit, fühlt Hunger und Durst, den Trieb sich zu ernähren, sich zu begatten, allein es geht nie dazu fort, diese Vorgänge als äußere Lebensprocesse von seiner Innerlichkeit zu unterscheiden. Das Gefühl und der Trieb des Lebens bilden daher für die ganze psychische Thätigkeit des Thieres das allgemeine Princip. Das Thier geht darin auf. Es hat keine weitern, höhern Interessen, kommt nicht zu einem Gegensatz, zu einem Kampfe gegen seine Natur, sondern bleibt in allen Formen seines psychischen Lebens in Einheit mit ihr. An den Erhaltungs- und Geschlechtstrieb knüpfen sich vorzugsweise die instinktartigen Handlungen der Thiere an. Ihr allgemeines Ziel ist das Leben, die ungestörte Fortführung desselben und der Schutz gegen die mannigfachen Gefahren, die ihm von außen drohen.

In dem ganzen instinktartigen Thun der Thiere haben wir nun sogleich zwei Momente von einander zu unterscheiden. Einmal erscheint dasselbe als ein allgemeines Gesetz der Gattung und Art, zu welcher das einzelne Thier gehört. Das einzelne Individuum wird von diesem Gesetz beherrscht vom Anfange seines Lebens an; es wird mit einer bestimmten Fertigkeit geboren, oder erhält diese wenigstens im Verlaufe des Lebens ohne eine besondre Übung. Auch die Fertigkeiten, welche eine Übung voraussetzen, erlangen alle Individuen, die derselben Art angehören, wenn auch nicht in demselben Maße, so daß auch diese Übung mit ihrem Resultate immer als ein nothwendiges Moment des allgemeinen Gesetzes erscheint. Soweit wie unsere Beobachtung reicht, haben sich diese Gesetze nicht erst in der Zeit gebildet, ebenso wenig haben sie sich wesentlich verändert, sondern sie sind so alt, wie das thierische Leben überhaupt, und bleiben ohne Entwickelung, ohne Geschichte so constant wie die Gesetze der Natur.

Das einzelne Thier vollbringt aber das allgemeine Gesetz seiner Gattung unter verschiedenen äußern Verhältnissen. Die Örter, an welchen die Spinnen ihr Netz hinwerfen, die Vögel ihre Nester

bauen u. s. w., haben eine verschiedene Beschaffenheit. Auch werden die Thiere in ihrem instinktartigen Thun mannigfach gestört und unterbrochen, haben also verschiedene Schwierigkeiten zu umgehen oder zu überwinden, um zu ihrem Ziele, welches im Wesentlichen immer dasselbe bleibt, zu gelangen. Das constante, identische Benehmen der Thiere individualisirt sich also in der mannigfachsten Weise, so daß das allgemeine Gesetz das individuelle Thun nicht schlechthin ausfüllt, sondern diesem eine, wenn auch noch so beschränkte Sphäre der Willkür offen läßt.

An diesem zweiten Moment tritt es nun besonders hervor, daß das Thier in seinem Thun nicht bloß einer organischen Nothwendigkeit folgt, sondern vielmehr psychisch dabei betheiligt ist. Es verhält sich darin als beseeltes, empfindendes Wesen. Es kann sich in den wechselnden äußern Verhältnissen nur zurecht finden, indem es fühlt, hört, sieht u. s. w., und den sinnlichen Eindrücken seine Bewegungen anpaßt. Hiermit ist aber auch im Grunde schon anerkannt, daß auch die Unterordnung des Thieres unter das allgemeine Gesetz seiner Art in ihm zugleich ein psychischer Proceß ist. Es empfindet die Nothwendigkeit des Gesetzes, wie es den Hunger, die Begattung empfindet. Das Gesetz ist in ihm als Trieb, als Gefühl der Unlust und der Befriedigung psychisch gegenwärtig.

Im Unterschiede von der Pflanze pflegen wir dem Thiere das Vermögen zuzuschreiben, sich willkürlich zu bewegen. Dieser Ausdruck der Willkür würde auf das Thier entschieden keine Anwendung finden, wenn wir darunter — wie gewöhnlich — das Vermögen verstehen, thun und lassen zu können was man will. In diesem Sinne ist die Willkür ein wesentliches Moment der menschlichen Freiheit. Von einer willkürlichen Bewegung der Thiere kann nur die Rede sein, wenn man damit diejenige Bewegung bezeichnet, welche durch die Empfindung und den Trieb hervorgerufen ist und von dieser psychischen Affection begleitet wird. Diese Willkür wird von dem Instinkt nicht ausgeschlossen; im Gegentheil jedes instinktartige Thun ist zugleich willkürliche Bewegung.

Man betrachtet den Instinkt der Thiere vorzugsweise darum als eine höchst wunderbare und räthselhafte Erscheinung, weil er ein zweckmäßiges Thun von Individuen ist, welchen die bewußte Überlegung, der bewußte freie Wille abgeht. Könnte man also den Thieren eine bewußte Absicht unterlegen, oder könnte man sie als

schlechthin unbeseelte, von Naturgesetzen beherrschte Naturerscheinungen betrachten, so würde das Räthsel gelöst sein. Wir wollen jetzt davon absehen, mit welchem Rechte man die Gewalt der allgemeinen Naturgesetze und das bewußte Handeln des Menschen für ein gelöstes oder leichter zu lösendes Räthsel ansieht; jedenfalls ist die besondre Eigenthümlichkeit des thierischen Instinkts dadurch richtig bezeichnet, daß man ihn zwischen jene beiden Erscheinungen stellt. Die Thiere handeln so als wenn sie einen bestimmten Zweck mit Bewußtsein verfolgten, also eine Vorstellung dieses Zweckes hätten und die entsprechenden Mittel mit Überlegung auswählten. Dies ist nun aber nicht der Fall, allein ihr Thun ist dabei doch in dem Sinne ein willkürliches, daß die einzelnen Acte desselben durch die Empfindung und den Trieb hervorgerufen werden. Eben das Unterordnen dieser Acte unter den allgemeinen Zweck, das Zusammenstimmen derselben, durch welches das nicht beabsichtigte, nicht vorgestellte Resultat herauskommt, ist durch keinen psychischen Proceß vermittelt. Darin liegt das Eigenthümliche und zugleich Räthselhafte, Wunderbare des thierischen Instinkts.

Der thierische Organismus tritt zunächst durch seine Beseeltheit der Pflanze gegenüber. Eben in dieser Beseeltheit liegt seine eigenthümliche Vollkommenheit. Allein das thierische Leben zerfällt zugleich in verschiedene, ursprünglich von einander getrennte Gattungen und Arten, und diese Äußerlichkeit gehört ebenso nothwendig zum Wesen des Thieres, wie seine Beseeltheit. Die neuere Zoologie sucht diese unterschiedenen thierischen Formen als ein *natürliches System* darzustellen. Diese Tendenz hat nur dann einen bedeutsamen Sinn, wenn die verschiedenen Gattungen und Arten des thierischen Lebens als nothwendige, im Wesen des Thieres begründete Formen anerkannt werden, also als Unterschiede, welche trotz mannigfacher äußerer Modificationen im Wesentlichen doch die unentbehrlichen Glieder Eines Ganzen sind, das nothwendige, durch das objective Gesetz geordnete Dasein der Idee. Von diesem nothwendigen Zerfallen des thierischen Wesens in specifisch verschiedene Formen ist aber die Unfreiheit der thierischen Seele, ihre wesentliche Beschränktheit und Bewußtlosigkeit schlechthin unabtrennlich. Beide Momente sind nur verschiedene Erscheinungen ein und derselben Sache. Das beseelte Individuum, welches einer bestimmten Gattung und Art angehört, ist eben dadurch trotz alles

willkürlichen Thuns doch geistlos, ohne Selbstbewußtsein und ohne freie Selbstbestimmung. In dem Acte des Selbstbewußtseins unterscheidet sich das Individuum schlechthin von seiner Individualität; es stellt sich dieser als Ich gegenüber, zeigt eben durch diesen Act seine allgemeine Natur. Ein Vogel, welcher sich selbst wüßte, hätte aufgehört ein durch seine Art beschränktes Individuum zu sein; er hätte die feste Grenze, die ihn von andern Arten trennt, durchbrochen, wäre in seiner psychischen Natur schlechthin hinaus über seine physische und organische Bestimmtheit, wäre eine Person mit einer Vogelmaske. Die psychische Fähigkeit der Individuen also, welche ursprünglich getrennten Gattungen angehören, ist eine ebenso ursprünglich beschränkte, bewegt sich innerhalb fester Grenzen und zwar ist diese psychische Bornirtheit ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nach der besondern organischen Constitution entsprechend, ist eine besondere Art der Empfindung, des Triebes, des Temperaments d. h. sie ist eben das, was man als Instinkt zu bezeichnen pflegt.

Bei dem Begreifen des thierischen Instinkts handelt es sich also im Allgemeinen um nichts Anderes, als um die Einheit des Leibes und der Seele, um die Einsicht, daß die besondre organische Structur, durch welche die Gattungen und Arten der Thiere sich von einander unterscheiden, den ganzen Leib durchdringt und eben darum bis zum psychischen Leben hinaufreicht und dieses umfaßt. Wunderbar, räthselhaft ist uns der thierische Instinkt darum, weil wir die allseitige psychische Bedeutung des thierischen Leibes und dessen Zusammenhang mit der äußern Natur nicht zu durchschauen vermögen.

Daß der Bau des thierischen Leibes mit den Fertigkeiten, welche das Thier entwickelt, im wesentlichen Zusammenhange steht, ist bis zu einem bestimmten Grade eine offen liegende Sache. Auch geht die neuere Zoologie wesentlich darauf aus, die eigenthümliche Structur aller einzelnen Theile des Organismus als abhängig von einander darzustellen. Damit ist sie entschieden auf dem Wege, das besondere instinktartige Thun der Thiere in seiner inneren Nothwendigkeit zu begreifen. Die Theile, mit welchen der Vogel fliegt oder schwimmt, die Spinne ihr Netz fabricirt, die Biene ihre Zellen baut u. s. w., sind zunächst einzelne, bestimmte, nicht der ganze Leib. Allein die Structur derselben steht mit der Structur des ganzen Leibes im nothwendigen Zusammenhang; sie sind Glieder

eines Ganzen, werden vom Ganzen getragen, so daß ihre eigenthümliche Form nur in diesem und keinem andern Organismus bestehen kann.

Die Fertigkeit des ganzen Leibes ist aber eben dadurch auch eine wesentliche Bestimmtheit der psychischen Natur. Das Thier, welches fliegen, schwimmen kann, hat auch den Trieb zu fliegen und zu schwimmen. Die Schwimmfüße sitzen im Grunde überall und sind nicht bloß das Zeichen für eine bestimmte psychische Richtung, sondern sie sind Organe der Seele, die ihr eigenthümliches Wesen in ihnen zur äußern Wirklichkeit bringt. Auch beim Menschen ist ein besonderes hervorstechendes Talent mit dem Bedürfniß, es zu üben, verbunden. Ebenso thun die Thiere mit Lust was sie können; ihr Können ist unzertrennlich auch Kunsttrieb.

Allerdings ist es uns für jetzt unmöglich, diesen Zusammenhang zwischen Leib und Seele ins Specielle durchzuführen. Das instinktartige Thun der Thiere hat zum Theil eine so detaillirte Bestimmtheit, daß die eigenthümliche Form der bei diesem Thun betheiligten Organe nicht nothwendig gerade diese eigenthümliche Fertigkeit in sich zu schließen scheint. Vor Allem aber sind wir nicht im Stande, diesen Zusammenhang bis an den Punkt fortzuführen, welcher für die psychische Natur des Thieres vor Allem von Wichtigkeit ist, nämlich bis in das Nervensystem und die innere Structur seiner Centralorgane. Jemehr sich die instinktartige Bestimmtheit des Thuns in den Organen ausdrückt, durch welche das Thier die äußere Natur angreift und den Zwecken des Lebens gemäß umgestaltet, desto offenbarer und faßlicher ist für uns die innere Nothwendigkeit dieses Thuns. Je weniger dies der Fall ist, desto dunkeler, räthselhafter wird uns der Instinkt. Jedenfalls von hervorstechender Bedeutung für das Seelenleben des Thiers ist die eigenthümliche Structur der Sinnesorgane. Allein auch hier können wir nur in sehr geringem Grade aus dem Bau der Sinnesorgane auf deren psychische Leistungen schließen, obwohl anderweitige Thatsachen von der eigenthümlichen Richtung der thierischen Sinnesempfindung uns den unzweifelhaften Beweis liefern. Auch bei den Thieren, in welchen alle Sinnesorgane in ihrem Unterschiede von einander entwickelt sind, stehen die Sinne in einem mehr oder weniger disharmonischen Verhältniß. Oft ist ein Sinn auf Kosten aller andern mit der schärfsten Empfindlichkeit ausgebildet.

Hierzu kommt noch, daß diese Schärfe eines Sinnes noch durchaus nicht nothwendig eine gleichmäßige Offenheit für alle Eindrücke in seiner eignen Sphäre in sich schließt. Ein noch so scharfes Gehör hat gar nicht nothwendig die Fähigkeit, die verschiedenen Töne von einander zu unterscheiden. Der sensibelste Geschmack, Geruch kann bei aller Empfindlichkeit für bestimmte Eindrücke, doch für andre vollkommen stumpf sein. Wie diese Eigenthümlichkeit der Sinnesempfindungen organisch bedingt ist, wissen wir nicht mit Sicherheit zu verfolgen. Daß sie dies ist, werden wir jedoch nicht bezweifeln. Ebenso wenig aber werden wir in Frage stellen, daß diese specifische Bestimmtheit der Sinnesempfindung dem ganzen Seelenleben des Thieres eine eigenthümliche Richtung geben muß. Das Thier wird von bestimmten Eindrücken absolut beherrscht; diese Passivität ist aber beides zugleich, sie ist Trieb und sinnliche Fertigkeit, und schließt somit auch ein bestimmtes Thun in sich.

Daß die Schärfe der thierischen Empfindlichkeit sich auf Processe in der Natur bezieht, die uns, zumal wenn wir gesund sind, so gut wie gar nicht berühren, ist ebenfalls eine unleugbare Thatsache. Mannigfache Veränderungen der Atmosphäre, besonders ihres electrischen Zustandes, üben auf das Benehmen einzelner Thiere den offenbarsten Einfluß aus. Wie sich an unsern physikalischen Instrumenten bestimmte meteorologische Processe schon früher ankündigen, als wir sie mit unsern Sinnen wahrzunehmen im Stande sind, so wird auch der Organismus einzelner Thiere schon von den Vorboten dieser Processe bis zur Empfindung hin getroffen. Man spricht wohl von einer Sympathie mit der Natur, in welcher das Thier leben soll. Mit Recht; nur darf man diese Sympathie nicht etwa als eine bloße Seelengemeinschaft der Thiere mit der Natur betrachten. Sie ist vielmehr durch den Organismus vermittelt. Wenn die Thiere zu einer bestimmten Zeit des Jahres auswandern, ihre Nahrung sammeln, ihre Wohnungen bauen, sich begatten u. s. w.; so werden wir den Grund dieser Erscheinung mit Recht in periodisch wiederkehrenden organischen Processen suchen. Wir haben aber auch den ununterbrochenen äußern Einfluß der Natur auf den thierischen Leib nicht zu übersehen. Dieser ist für den Ausbruch und die Richtung des Triebes, wie für das Thun, das sich an ihn anknüpft, ebenso wichtig. Beide Momente, die periodischen Veränderungen im thierischen Organismus und seine

geringere oder geſteigerte Senſibilität nach außen ſtehen ohne Zweifel im weſentlichen Zuſammenhange.

Wenn die Zoologie den verſchiedenen Gattungen und Arten der Thiere in organiſcher Hinſicht eine verſchiedene Vollkommenheit zuertheilt, ſo werden wir nach der entwickelten Anſicht von dem pſychiſchen Leben der Thiere jedenfalls feſthalten, daß der organiſchen Vollkommenheit die pſychiſche Vollkommenheit correspondirt. Stellt es ſich unzweifelhaft heraus, daß ein Thier pſychiſch höher ſteht als ein anderes, ſo können wir ohne alles Bedenken hieraus auf ſeine vollkommenere Organiſation einen Schluß ziehen. Die Beſeeltheit iſt das Weſen des thieriſchen Organismus. Nicht das Leben als ſolches, ſondern die Empfindung und der Genuß des Lebens nach allein ſeinen möglichen Graden und Formen iſt das Ziel, nach welchen die Natur hinſtrebt. Der Organismus, welcher dieſes Ziel in der vollendetſten Weiſe vermittelt, iſt eben darum auch der vollendetſte.

Offenbar iſt es aber eine ſchwierige Sache, über die Stufe der Vollkommenheit, auf welcher die Seele der Thiere ſich befindet, ein einigermaßen ſicheres Urtheil zu fällen. Wir heben einige Geſichtspunkte hervor, die hierbei vor Allem feſtzuhalten wären.

Zunächſt hat die Verwunderung über die detaillirte Gliederung des Kunſttriebes einiger Thierarten nicht ſelten dazu veranlaßt, gerade dieſen Thieren mit dem complicirteſten Kunſttrieb z. B. den Bienen, Ameiſen eine beſonders hohe pſychiſche Begabung zuzugeſtehen. Dies iſt jedenfalls eine irrige Auffaſſung. Je mehr die Thätigkeit der einzelnen Individuen nach allen Seiten hin geſetzlich beſtimmt iſt, je beſchränkter die Sphäre derſelben, je enger der Zuſammenhang, in welchem das Thun der Einzelnen ein organiſch geſchloſſenes Syſtem bildet, deſto weniger haben wir ein Recht dazu, die pſychiſche Thätigkeit, die ſich mit dieſem Thun verbindet, hoch anzuſchlagen. Gerade in einem ſolchen geſchloſſenen Staat, in welchem ſich die gemeinſchaftliche Arbeit bis ins Detail vertheilt, haben die Einzelnen die geringſte Selbſtſtändigkeit. Ein reiner Mechanismus iſt auch hier das inſtinctartige Thun nicht; es geht vielmehr von der Empfindung und dem Triebe aus, und es würde daher, um den pſychiſchen Gehalt deſſelben zu ſchätzen, beſonders darauf ankommen, die eigenthümliche Combination der Sinnesempfindungen näher zu beſtimmen, durch welche es getragen wird. Wir fin-

den den complicirtesten Kunsttrieb bekanntlich in der Gattung der Gliederthiere. Daß der Bau ihrer Bewegungsorgane im nothwendigen Zusammenhang mit ihren eigenthümlichen Fertigkeiten steht, ist gerade hier zum großen Theil am unzweideutigsten offenbar. Der Kunsttrieb tritt entschieden zurück, sowohl bei den niedrigsten Thieren — die man passend als Bauchthiere bezeichnet hat — als bei den Wirbelthieren. Ohne Zweifel hat dies Zurücktreten eine verschiedene Bedeutung. Bei den Bauchthieren ist dasselbe ein Zeichen ihrer psychischen Beschränktheit, die Wirbelthiere dagegen sind durch die größere Selbstständigkeit ihrer Individualität darüber hinaus. Bei den niedrigsten Thieren haben die Systeme des Organismus, welche die Selbstständigkeit des Individuums der äußern Natur gegenüber vermitteln, eine geringe Ausbildung, eine schwächliche zu keinen künstlichen Leistungen fähige Structur. Ebenso zeigen ihre Sinnesorgane, daß ihr Empfinden nur ein dumpfes, unbestimmtes, die Unterschiede der äußern Natur nicht als solche percipirendes sein kann. Allerdings finden wir auch bei einigen Wirbelthieren Kunsttrieb. Allein sie haben offenbar einen andern Charakter als bei den Insecten, besonders nehmen sie nicht die Gestalt eines in sich streng organisirten Haushalts an, in welchem sich die Gesammtarbeit in besondere Leistungen detaillirt und zersplittert. Entschieden liegt in dem Zurücktreten des Kunsttriebes die Emancipation von einem in feste Grenzen eingeschlossenen Thun. Die besondere Individualität tritt dem allgemeinen Gesetz selbstständiger gegenüber. Natürlich behält das Thier wie organisch so auch psychisch die Bestimmtheit seiner Art. Das Pferd hat nie die psychische Natur eines Löwen, eines Tigers u. s. w.; aber bei dieser identischen Natur aller Pferde — wie verschieden sind sie in ihrem Temperament und damit nothwendig auch in ihrem Thun. Je weniger das Thun des Thieres durch den Instinkt in Beschlag genommen, desto mehr hat es nicht nur Gelegenheit, seine psychische Begabung zu zeigen, sondern Beides sind von vornherein zusammengehörige Momente. Mit der größeren Selbstständigkeit der Individualität entsteht aber auch zugleich eine Erweiterung der Bildungsfähigkeit. Die Individuen sind nicht nur verschieden in ihren psychischen Anlagen, sondern sie entwickeln diese durch Uebung und Gewohnheit. Daß auf dieser Höhe das Thier, wenn auch nicht zu allgemeinen Vorstellungen im eigentlichen Sinne, doch zu Bildern

fortgeht und diese behält und sein Benehmen nach ihnen einrichtet, darüber kann gar kein Zweifel sein. Wenn der Vogel, ohne es je gesehen zu haben, sein Nest baut, so hat er sicherlich nicht ein Bild des Nestes, nach dem er in seinem Thun verfährt; das Nest entsteht ihm, ohne daß er es als Ganzes vorher kennt, also auch ohne die Absicht, dasselbe zu bauen. Wenn ein Fuchs aber mit der Zeit klüger wird, den Nachstellungen eine größere Schlauheit entgegensetzt, so haben sich die einzelnen Acte seiner Empfindungen zu Bildern zusammengefaßt und diese schweben ihm vor, wenn er in ähnliche Situationen geräth. Daß das Thier nicht im eigentlichen Sinne zu allgemeinen, unbildlichen Vorstellungen fortgeht, ist entschieden festzuhalten. Dieser Fortgang wäre nothwendig auch Produktion der Sprache.

Wir haben den thierischen Organismus in seiner Totalität als Organ der Seele betrachtet. Hiermit scheint die Beobachtung und die gewöhnliche, auf diese sich stützende Ansicht im Widerspruch zu stehen, nach welcher das Nervensystem und zwar nur ein bestimmter Theil des Nervensystems die Funktion haben soll, die psychischen Processe zu vermitteln.

Das Nervensystem der Wirbelthiere sondert sich bekanntlich in drei Sphären, denen eine relative Selbstständigkeit gegeneinander zukommt. Die Centralorgane dieser Sphären sind das Gehirn, das Rückenmark und die Ganglien. Wenn die Nervenfasern durch den ganzen Körper isolirt verlaufen, so hört in den Centralorganen diese Isolirtheit auf; es tritt eine kugelich geformte Nervenmasse hinzu, aus welchen jene Nervenfasern ihren Ursprung zu nehmen scheinen. Jene drei Centralorgane sind also ähnlich gebaut; sie müssen in gleichem Sinne als der Ursprung von Nervenfasern betrachtet werden; auch läßt sich nachweisen, daß sie sämmtlich Organe sind, von denen bestimmte Bewegungen und Vorgänge zu einem organischen Ganzen zusammengefaßt und geregelt werden. Daß von diesen drei Gliedern des Nervensystems das Gehirn mit den aus ihm entspringenden Nervenfasern bei allen psychischen Processen des Thieres vorzugsweise betheiligt, steht im Allgemeinen durch eine Menge von Thatsachen unzweifelhaft fest.

In dem Nervensystem der wirbellosen Thiere markirt sich nicht mehr mit Bestimmtheit der Unterschied zwischen Gehirn, Rückenmark und Ganglien. Viele Physiologen bestreiten es, daß man noch

das Recht habe, von einem Gehirn bei den wirbellosen Thieren zu sprechen. Bei den höheren Formen derselben kann man hierüber in Zweifel sein; je mehr man aber zu den niedrigsten Thieren herabsteigt, desto abweichender wird der ganze organische Bau und mit ihm auch die Structur des Nervensystems von dem der Wirbelthiere und des Menschen. Das ganze Nervensystem erscheint mehr in der Gestalt, welche bei den Wirbelthieren das Gangliensystem hat. Die Nervenfasern entspringen aus verschiedenen Knoten, die in ihrer Structur ähnlich und ohne weitere innere Gliederung sind, so daß schwer zu sagen, welches von diesen Nervencentren bei den psychischen Processen dieser Thiere vorzugsweise betheiligt sein mag. Weiter herab schwindet auch diese Gliederung. Das ganze Nervensystem schrumpft zu einem einzelnen Nervenstrange zusammen, bis zuletzt das noch so stark bewaffnete Auge vergebens nach einer einzelnen Nervenfaser in der gallertartigen Substanz des Thierleibes sucht.

Daß die psychische Thätigkeit durch das Gehirn vermittelt werde, erhält schon durch die Existenz der ohne Gehirn empfindenden Thiere eine Einschränkung. Um so näher muß die Frage liegen, ob nicht auch bei den Wirbelthieren die anderen Theile des Nervensystems, das Rückenmark und die Ganglien mit den aus ihnen entspringenden Nerven bei dem psychischen Processe in direkter Weise betheiligt sind.

In neuerer Zeit sind besonders die Reflexbewegungen Veranlassung gewesen, diese Frage genauer zu untersuchen. Im allgemeinen Sinne sind Reflexbewegungen diejenigen, welche von einem Reize bewirkt werden, welchen die Empfindungsnerven auf die Bewegungsnerven übertragen. Ein solches Übertragen ist nur in einem Centralorgan, in welchem die isolirt verlaufenden sensibeln und motorischen Nerven zusammentreten, möglich. Für die vorher angeregte Frage waren besonders die Reflexbewegungen von Wichtigkeit, welche durch das Rückenmark vermittelt werden. Wenn man einem Frosche das Gehirn exstirpirt, dagegen das Rückenmark unversehrt läßt, und nun eine sensible im Rückenmark entspringende Faser reizt, so entstehen in den Froschschenkeln Bewegungen, welche denen eines unversehrten Thieres sehr ähnlich sehen. Man würde sie für den Ausdruck der Empfindung halten können, wenn nicht der Frosch des Organs entbehrte, durch welches nach der Annahme

jede wirkliche Empfindung vermittelt wird. Da man festhielt, daß der hirnlose Frosch jeder Empfindung unfähig, so mußte man vor Allem nach einem specifischen Unterschiede dieser Reflexbewegungen von den willkührlichen, durch Empfindung bewirkten Bewegungen suchen. Man setzte das Eigenthümliche der Reflexbewegungen besonders in die absolute Gesetzmäßigkeit, in welcher sie vor sich gehen sollten.

Das Thier, welches sich willkürlich bewegt, wird seine Bewegungen, soweit wie es seine psychischen Fähigkeiten gestatten, den äußern Verhältnissen anpassen, also unter verschiedenen Verhältnissen auch verschiedene Bewegungen vornehmen. Es wird z. B. äußern Gefahren auszuweichen, sich den Einwirkungen, die ihm Schmerz bereiten, zu entziehen suchen. Bei den Reflexbewegungen sollten aber diese offenbaren Zeichen der Empfindung und Willkühr nie eintreten. Erst in der neusten Zeit hat man nachzuweisen gesucht, daß auch die Reflexbewegungen einer absoluten Gesetzlichkeit nicht unterworfen sind, und hat eben hieraus den Schluß gezogen, daß das Thier, auch wenn ihm das Gehirn genommen, doch noch beseelt ist, daß es nicht bloß lebt, sondern auch empfindet und daß somit nicht bloß das Gehirn sondern auch das Rückenmark psychische Functionen zu vollbringen vermag.

Ob die mannigfachen Unregelmäßigkeiten in den Reflexbewegungen, die Abweichungen von dem gewöhnlichen Verlauf richtig gedeutet werden, wenn man sie als Erscheinungen der Willkühr ansieht, oder ob nicht vielmehr äußere Umstände diese Schwankungen hervorbringen, wird sehr schwer zu entscheiden sein. Ohne Zweifel haben wir aber kein Recht, es als eine constatirte Thatsache zu betrachten, daß die psychischen Functionen der Wirbelthiere einzig und allein durch das Gehirn vermittelt werden. Nach unsern frühern Betrachtungen werden wir vielmehr zu der Ansicht geführt, auch dem geköpften Thiere, so lange es lebt, noch irgend einen Grad der Selbstempfindung zuzugestehen. Die Selbstempfindung ist einmal von dem thierischen Lebensproceß unabtrennlich. Ein geköpfter Frosch ist offenbar in einem abnormen Zustande. Indem er trotz dieser Verstümmelung fortlebt, hat er Ähnlichkeit mit einem Thiere, dessen getrennte Theile sich zu selbstständigen Individuen ausbilden können, auch Ähnlichkeit mit einem Thiere, welches seiner Natur nach und in seinem normalen Zustande ohne

Gehirn ist. Mit Recht können wir vermuthen, daß diese Ähnlichkeit sich auch auf die psychischen Functionen erstreckt, daß diese also nicht schlechthin aufgehört, sondern nach allen Seiten hin degradirt, verdumpft, verkümmert sind. Jedenfalls ist bei einem geköpften Frosch der psychische Proceß in einem ebenso abnormen Zustande als der organische. Der Verlust des Gehirns macht das ganze Individuum krank. Es bleibt nach diesem Verlust genau genommen nicht etwa ein Theil des Individuums zurück, sondern — so lange das Individuum wirklich lebt — der ganze aber kranke Organismus. Ebenso wenig können wir vom Individuum die Seele fortschneiden, auch können wir diese nicht in mehrere Stücke theilen; aber wohl kann die Seele wie der Leib in einen kranken Zustand gerathen, und dies wird vor Allem geschehen durch Eingriffe in die Organe, die bei dem psychischen Proceß vorzugsweise betheiligt sind. Schon der ähnliche Bau des Rückenmarks und der Ganglien mit dem Gehirn muß es uns wahrscheinlich machen, daß diese bei dem psychischen Proceß eine bedeutsame, dem Gehirn wenigstens analoge Rolle spielen. Auch werden wir später sehen, daß die Reflexbewegungen nicht die einzigen Erscheinungen sind, welche zur Bestätigung dieser Vermuthung dienen können.

Nach der eigenthümlichen Stellung des Gehirns im psychischen Leben mag man dasselbe immerhin als Seelenorgan bezeichnen. Genau genommen ist aber doch immer der Organismus in seiner Totalität, und nicht irgend ein Theil desselben, Organ der Seele. Auch das Nervensystem kann seine Functionen nur ausüben als Glied des lebendigen Leibes, im ununterbrochenen Zusammenhang mit allen andern Organen. Beseelt ist der Leib, indem er sich zur ideellen Einheit zusammenfaßt. Allein dieser höchste, das innerste Wesen des thierischen Organismus ausdrückende Act setzt nothwendig voraus, daß das Individuum sich in jedem Momente als ein selbstständiges erzeugt, daß es sich also zur äußern Natur verhält, diese in sich aufnimmt, sie verarbeitet, sich assimilirt, und dieser Proceß ist wieder unzertrennlich von der Bewegung der einzelnen Organe u. s. w. Der Act der Selbstempfindung erscheint somit, obwohl er der Ausdruck der Einheit aller organischen Processe ist, doch wieder als ein besonderer Act; er ist unterschieden von dem Proceß der Ernährung, der Gattung, der Bewegung. Daß die psychische Thätigkeit alle diese Processe in sich umfaßt, zeigt sich

ſchon darin, daß ſie zum Inhalt der Selbſtempfindung werden. Das Thier fühlt den Hunger, den Trieb der Begattung, wie die Luſt der Befriedigung. Dabei haben aber doch die Proceſſe der Ernährung und Gattung ihren eigenthümlichen organiſchen Verlauf und fordern ſomit auch ihre beſondern, gerade zu dieſer Function conſtruirten Organe. Ebenſo erhält nun auch der Proceß der Empfindung ſein beſonderes organiſches Syſtem. Dies muß aber nach der weſentlichen Bedeutung der pſychiſchen Thätigkeit nothwendig das Eigenthümliche haben, daß es zugleich an alle Glieder und Proceſſe des lebendigen Leibes ſich anlegt, dieſe in Beziehung ſetzt und zu einem Ganzen verbindet. Das Nervenſyſtem ſtellt in ſeiner ganzen Form offenbar in der prägnanteſten Weiſe die Einheit, den Zuſammenhang des ganzen Organismus dar. Je entwickelter der Organismus iſt, deſto mehr tritt auch der Unterſchied ſeiner Glieder heraus, deſto beſtimmter machen ſich die beſondern Proceſſe, die das Leben umfaßt, in ihrer Eigenthümlichkeit geltend. In deſto entwickelter Geſtalt erſcheint aber auch das Nervenſyſtem. In alle einzelnen Organe ſendet es ſeine Fäden; es geht kein beſonderer Proceß vor ſich, der vom Nervenſyſtem nicht ſeinen Ausgang nähme, überall iſt es gegenwärtig, und doch nimmt es, wie kein anderes organiſches Syſtem, alle ſeine Unterſchiede aus ihrer peripheriſchen Verbreitung in eine centrale Einheit zuſammen. Daß dieſe dem Nervenſyſtem eigenthümliche Form für ſeine Function vor Allem von Wichtigkeit iſt, darüber kann gar kein Zweifel ſein. Hiermit haben wir freilich für die Beantwortung der Frage, wodurch das Gehirn fähig ſei, die Empfindung zu vermitteln, nur die allgemeinſte Baſis gewonnen. Welche Bedeutung die ganze innere Structur des Gehirns hat, welche innere nothwendige Beziehung die einzelnen Organe deſſelben zu den verſchiedenen Elementen des pſychiſchen Proceſſes, dies bleibt vorläufig ein Räthſel, zu deſſen Löſung uns die nothwendige empiriſche Baſis noch ſo ſehr fehlt, daß es viel gerathener iſt, offen unſere Unkenntniß zu geſtehen, als auch nur eine Hypotheſe zu wagen. Die eigenthümliche Form des Nervenſyſtems — ſagen wir — iſt in deſſen Function die Hauptſache. Daß zuletzt alle andern Qualitäten des Nervenſyſtems in den weſentlichen Leiſtungen deſſelben unentbehrliche Momente ſind, ſoll damit natürlich nicht geleugnet werden. Die organiſche Form hat ja eben die Bedeutung, die beſondern Bedin-

gungen in ſich zu umfaſſen; ſie iſt abhängig von ihnen aber zugleich der Proceß, ſie zu verarbeiten und ſich aus ihnen ſelbſt zu erzeugen. Daß alſo in den Nerven fortwährend ein Stoffwechſel eigenthümlicher Art vor ſich geht, daß ſie in den verſchiedenen Zuſtänden der Ruhe und Erregung von electriſchen Proceſſen durchſtrömt werden, iſt ohne Zweifel für ihre Function nicht ohne Bedeutung, ſteht aber gewiß mit ihrer Form im innern Zuſammenhange.

---

6. Der Menſch.

Daß der Menſch ſeinem Leibe nach von den höheren Thieren, beſonders von dem Affen, ſich nur unbedeutend unterſcheide, iſt eine ſehr gewöhnliche Behauptung. An dieſelbe knüpft ſich wohl die Verwunderung, daß trotzdem in geiſtiger Beziehung der Menſch ſo unendlich weit über die ganze Thierwelt erhaben ſei. Bisweilen beruft man ſich aber auch auf jenen unbedeutenden leiblichen Unterſchied, um die Anſicht zu rechtfertigen, auch der geiſtige Unterſchied des Menſchen vom Thiere ſei gar nicht ſo gewaltig, als man gewöhnlich ihn ſich vorſtelle. Sowohl dieſe Conſequenz als jene Verwunderung iſt ganz in der Ordnung; d. h. es iſt ganz in der Ordnung, wenn man daran feſthält, daß der leibliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere dem geiſtigen Unterſchiede nothwendig correſpondiren müſſe. Zu dieſer Annahme werden die verſchiedenſten Anſichten über das Verhältniß des Leibes zur Seele immer hinführen.

Als unbedeutend erſcheint uns der leibliche Unterſchied des Menſchen von dem Affen, wenn wir ihn vergleichen mit dem Unterſchiede des Affen z. B. von dem Wurme. Oder man ſtellt ſich vor, daß der menſchliche Leib doch noch ganz anders beſchaffen ſein könne als er wirklich iſt, daß er z. B. ganz andere Organe haben oder gar aus andern chemiſchen Stoffen beſtehen könne. Ohne Zweifel kann uns die Ähnlichkeit des menſchlichen Leibes mit dem thieriſchen zunächſt überraſchen, und zwar ſicherlich darum, weil uns die Überzeugung, ſchlechthin andre Weſen zu ſein als die Thiere, einmal feſtſteht. Daß aber der leibliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere ein unbedeuten-

der sei, können wir offenbar im eigentlichen Sinne nicht als eine Thatsache betrachten. In dieser Behauptung liegt immer schon eine Beurtheilung jenes Unterschiedes. Entschieden Thatsache ist aber, daß der menschliche Organismus in allen seinen einzelnen Theilen und Organen, also allseitig vom thierischen unterschieden ist. Welchen Werth, welche Bedeutung dieser Unterschied hat, ist eben Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung.

Der menschliche Leib ist Organ des menschlichen Geistes. Dies ist seine wesentliche Bedeutung und nur wenn wir ihn so erkannt haben, haben wir sein Wesen erkannt. Ebenso wie der thierische Leib nur instinctartig beseelt ist, so ist der menschliche Leib durch seine ganze Structur über diese thierische Beschränktheit hinaus, die natürliche Erscheinung, Vermittelung der geistigen Thätigkeit. Eben hierin besteht auch die wesentliche Vollkommenheit des menschlichen Organismus. Auch diejenigen, welche den Menschen seinem leiblichen Dasein nach als eine Klasse der Säugethiere betrachten, pflegen ihn doch wenigstens als das vollkommenste Thier gelten zu lassen. Der Beweis dieses Zugeständnisses wird aber schwer gelingen, wenn sie den menschlichen Organismus nicht mit dessen Geistigkeit in Beziehung setzen. Reißen wir ihn von dieser seiner wesentlichen Bedeutung los, so hat er immer nur mancherlei Vorzüge vor dem thierischen Leibe, steht diesem aber auch in vielen Beziehungen nach, und es ist schwer auszumachen, ob die Vorzüge so stark vertreten sind, daß sie den Menschen wirklich als das vollkommenste Thier erscheinen lassen. Der Mensch kann nicht wie der Fisch im Wasser leben, nicht fliegen wie der Vogel, hat nicht die Schnelligkeit in seiner Bewegung, nicht die Muskelkraft eines Löwen, vermag auch nicht so scharf zu sehen wie der Falke u. s. w. In dem Sinne daß der Mensch in allen einzelnen organischen Fähigkeiten alle Thiere übertrifft, Alles in sich vereinigt, was die einzelnen Thierklassen für sich leisten, ist er sicherlich nicht das vollkommenste Thier. Sobald wir aber darauf achten, daß in allen jenen Vollkommenheiten des Thieres nur dessen wesentliche Beschränktheit und Bornirtheit zur Erscheinung kommt, daß der menschliche Organismus diese Vollkommenheiten entbehrt, weil sie unverträglich sind mit der geistigen Natur des Leibes, so könnte man das Thier nur dann nach irgend einer Seite hin über den Menschen stellen, wenn man den Instinct höher achtete als die freie

Selbſtbeſtimmung. Die Fertigkeit des Fliegens erſcheint als eine Vollkommenheit, die Unfähigkeit dazu als ein Mangel. Wäre es möglich, dem menſchlichen Leibe, ohne weiter an ihm etwas zu ändern, dieſe Fertigkeit hinzuzufügen, ſo möchten wir dieſe Zugabe immerhin als eine Vervollkommnung des Menſchen anſehen. Muß aber der Menſch das inſtinctartige Neſterbauen u. d. mit in den Kauf nehmen, ſo iſt das Fliegen des Vogels im Vergleich zum menſchlichen Gehen nur der Schein eines Vorzugs, es iſt nur eine verhüllte Unvollkommenheit.

Wir haben die pſychiſche Beſchränktheit des Thieres in weſentliche Beziehung geſetzt zu dem Zerfallen des thieriſchen Lebens in urſprünglich getrennte Gattungen und Arten. Daß der Menſch in dieſe Gegenſätze nicht verwickelt, daß ſein Organismus über dieſe Äußerlichkeit von ſich ausſchließenden Unterſchieden hinaus iſt, begründet ſeine ſpecifiſch menſchliche Natur, giebt ihm ſtatt einer inſtinctiven Fertigkeit die Möglichkeit der freien Selbſtbeſtimmung. Den Zuſammenhang der beſondern Erſcheinungen des thieriſchen Inſtincts mit dem thieriſchen Leibe konnten wir nur ſehr aphoriſtiſch erkennen. Die poſitive Freiheit des menſchlichen Leibes von dem Inſtinct iſt nicht minder ein Gegenſtand, welcher nach einzelnen Seiten hin bis zur höchſten Evidenz in die Augen fällt, dann aber auch als eine Aufgabe erſcheint, zu deren Löſung noch die weſentlichen empiriſchen Vorbereitungen fehlen. Wir werden auf dieſen Gegenſtand in unſren pſychologiſchen Unterſuchungen immer wieder zurückkommen.

Die Zoologie, welche von der Anſchauung des Lebens aus die Thierwelt als ein natürliches Syſtem darzuſtellen ſucht, ſieht in dem Organismus des Menſchen das Ziel, dem die verſchiedenen Formen des thieriſchen Lebens zuſtreben. Erſt die materialiſtiſche Tendenz, den Menſchen in die Thierwelt herabzuziehen, hat es verſucht, den Menſchen mit dem Affen in ein und dieſelbe Klaſſe der Säugethiere zu ſtellen. Dabei pflegt die Zoologie dem pſychiſchen Leben der Thiere eine geringe Aufmerkſamkeit zu ſchenken, obwohl ohne allen Zweifel der thieriſche Organismus erſt wirklich erkannt iſt, wenn wir die zu ſeinem Weſen gehörige eigenthümliche Beſeeltheit ebenfalls erkannt haben. Je mehr die Zoologie eben hierauf bedacht wäre und je mehr ihr dies gelänge, deſto entſchiedener würde ſie auch den Organismus des Menſchen ganz aus der

Thierwelt herausſetzen und ebenſo ſehr als ein Reich für ſich betrachten wie ſie das Reich der Thiere von dem Reiche der Pflanzen trennt. Nach unſeren früheren Betrachtungen wird es uns ohne Weiteres verſtändlich ſein, wenn wir jene Anſchauung der empiriſchen Zoologie ſo ausſprechen: die Unterſchiede und Gegenſätze, in welchen das thieriſche Leben zur Wirklichkeit kommt, ſind eben die materielle Äußerlichkeit, deren Negation und Überwindung das Weſen der menſchlichen Natur conſtituirt. Den Menſchen in organiſcher Beziehung als das vollkommenſte Thier zu betrachten iſt ebenſo unwahr als etwa das niedrigſte Thier als die vollkommenſte Pflanze anzuſehen oder den Lebensproceß als den vollkommenſten chemiſchen Proceß. Vom Weſen des Thieres iſt eben die Unvollkommenheit, welche der Menſch mit dem Thiere nicht theilt, unabtrennbar. Über dieſe Unvollkommenheit hinausſein heißt eben nicht Thier ſein.

Wird nun aber die Stellung des Menſchen über die natürliche Welt der Thiere nicht dadurch wieder perhorrescirt, daß der Menſch innerhalb ſeiner ſelbſt die ganze Äußerlichkeit des natürlichen Lebens an ſich trägt? Zerfällt nicht die Idee des Menſchen in eine Mannigfaltigkeit von Unterſchieden, die für den Proceß des Geiſtes urſprünglich gegeben, die Individuen als durch ihre leibliche Natur ſchlechthin beſchränkt erſcheinen laſſen? Giebt es nicht — ähnlich wie in der Thierwelt — ſpecifiſch verſchiedene Menſchenformen und geht nicht dieſer natürliche Unterſchied der Menſchen von einander durch alle Grade hindurch bis zur beſonderen Individualität fort? Mag alſo immerhin der Menſch für ſich ein Reich bilden, iſt dies Reich nicht ähnlich organiſirt wie das Thierreich?

Es führen uns dieſe Fragen auf Erſcheinungen, die bisweilen wohl als ein weſentlicher Gegenſtand der Pſychologie angeſehen werden. Wir wollen uns hier auf die Grenzſtreitigkeiten nicht näher einlaſſen, die zwiſchen den verſchiedenen Disciplinen, welche die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des Menſchen zur Aufgabe haben, ſtatt finden können. Es wird ſich jedoch ſehr bald zeigen, daß eine eingehende Betrachtung jener Erſcheinungen Unterſuchungen vorausſetzt, welche die Pſychologie mit vollem Rechte andern Sphären der Wiſſenſchaft überlaſſen kann.

Das menſchliche Weſen tritt uns thatſächlich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen entgegen. Die wiſſenſchaft-

liche Beobachtung muß es zunächst versuchen, diese Erscheinungen in allgemeine Unterschiede zu sondern. Indem diese Unterschiede bei dem Wechsel der individuellen Gestalten sich als das Constante bewähren, so erscheinen sie als das Gesetz, und dieses zu finden, ist immer der erste Schritt in der wissenschaftlichen Erkenntniß. Man hat die allgemeinsten Unterschiede der menschlichen Natur als Menschenracen bezeichnet. Die Thatsachen selbst fordern dazu auf, die Menschenracen in Beziehung zu setzen zu den geographischen Unterschieden der Erde, also ähnlich wie man von einer Flora und Fauna eines Landes redet, zu untersuchen, ob nicht auch die verschiedenen Menschenracen an bestimmte Erdtheile gebunden, nur in diesen wenn auch nicht überhaupt existiren, doch wenigstens in ihrer vollen Lebenskraft gedeihen und sich entwickeln können. Der specifische Unterschied dieser Menschenracen ist zunächst ein organischer. Wir dürfen nicht dabei stehen bleiben, nur auf diesen zu reflectiren, sondern müssen ebenso sehr auch die allgemeinen geistigen Unterschiede der menschlichen Individuen aufsuchen. Bei geistigen Wesen ist die geistige Natur ohne Weiteres von derselben Wichtigkeit als die leibliche. Endlich aber hätten wir uns nicht damit zu begnügen diese von verschiedenen Gesichtspunkten aus gefundenen Unterschiede nur neben einander zu stellen, sondern hätten nach ihrem innern nothwendigen Zusammenhange zu fragen. Wir würden zu untersuchen haben, wodurch die verschiedenen Menschenracen mit der eigenthümlichen Natur bestimmter Erdtheile in Beziehung stehen, und vor Allem in wie fern ihre leibliche Structur ihrer allgemeinen geistigen Beschaffenheit entspricht.

Wir sehen, welch' complicirter Gegenstand die Betrachtung der Menschenracen ist. Rechnen wir dazu, daß das für jetzt vorliegende empirische Material nur ein höchst lückenhaftes ist, so wird es uns nicht wundern, daß die Resultate, welche die Wissenschaft für jetzt gewonnen, durchaus noch keine abschließende Bedeutung haben. Alle Seiten des Themas bieten ihre besondern Schwierigkeiten; vor Allem aber steigern sich diese, sobald wir dazu fortgehen, die Erscheinungen begrifflich zusammen zu fassen.

Die Erscheinungen, welche man bei der organischen Unterscheidung der Menschenracen vor Allem im Auge hat, sind bekanntlich die Hautfarbe, das Haar und die Schädelbildung. Daß diese drei Momente von wesentlicher Wichtigkeit sind, ist unzweifelhaft. Die

Hautfarbe und die Beſchaffenheit des Haares ſtehen beſonders mit dem vegetativen Proceß, dagegen die Schädelbildung mit dem Gehirn und dem Nervenſyſtem im Zuſammenhange. Natürlich werden wir aber für dieſen wahrſcheinlichen Zuſammenhang eine beſtimmte Nachweiſung fordern und ſchließlich verlangen, daß der ganze Lebensproceß nach allen ſeinen weſentlichen Momenten unterſucht werden müſſe, um die zunächſt nach einzelnen äußern Merkmalen gewagte Unterſcheidung in ihrem objectivem Werthe ſicher zu ſtellen. So einleuchtend dieſe Forderung auch iſt, ſo iſt es doch vorläufig ganz unmöglich, ihr nachzukommen. *An eine vergleichende Anatomie und Phyſiologie der Menſchenracen iſt für jetzt noch gar nicht zu denken.*

Eine ähnliche Forderung werden wir auch in Bezug auf die pſychiſche Unterſcheidung der Menſchenracen zu ſtellen haben. Mit einigen allgemeinen Prädicaten, die aus einzelnen, wenn auch hervorſtechenden Erſcheinungen abſtrahirt ſind, iſt ſehr wenig geholfen. Nur durch ein ſpecielles Eingehen auf die geiſtigen Produktionen der Menſchenracen kann ihre geiſtige Eigenthümlichkeit erkannt werden. So mühſam damit auch die Unterſuchung werden mag, einen wiſſenſchaftlichen Werth hat ſie erſt, wenn wir uns dieſer Arbeit unterziehen, und ſie bleibt eine durchaus unſichere, ſo lange uns — wie es in Bezug auf einige Menſchenracen factiſch der Fall iſt — die nothwendigen empiriſchen Thatſachen fehlen.

In der neuern Zeit hat man beſonders hervorgehoben, wie für den geiſtigen Charakter der Menſchenracen vor Allem die Sprache von entſcheidender Wichtigkeit ſein muß. Die Sprache iſt ein weſentliches Produkt des Geiſtes, eine Offenbarung ſeiner ganzen Anſchauungs- und Vorſtellungsweiſe. Zugleich bleibt ſie ſich, auch wenn ſie in ihrer Entwickelung mannigfache Modificationen erleidet, doch durch den Wechſel der geiſtigen Zuſtände eines Volkes im Weſentlichen conſtant. Sie ſcheint daher vorzugsweiſe, auch wenn wir zunächſt ganz abſehen von den geiſtigen Schöpfungen, die in ihr niedergelegt ſind, einen Halt zu bieten, um die conſtante Eigenthümlichkeit einer Nation oder einer Race aufzufinden. Bei dieſem Verſuch, die Unterſchiede der Menſchenracen nach der innern Natur ihrer Sprache zu beſtimmen, tritt aber ſogleich eine Schwierigkeit hervor, die für die ganze Unterſuchung der Sache bedeutſam iſt. Stellt man nämlich, ſoweit es das empiriſche Material

möglich macht, die ihrem ganzen Charakter nach verwandten Sprachen zusammen, so erhält man damit eine Sonderung der Menschenracen, welche durchaus nicht der gewöhnlichen, auf der organischen Beschaffenheit derselben basirten, entspricht. Der Sprachforscher wird von seinem Principe aus die Menschenracen anders eintheilen als der Naturforscher. Der Schädel und die Hautfarbe führen zu einer andern Systematik als die Sprache. Allerdings ist es schon für sich eine schwierige Aufgabe, die verschiedenen Sprachen nach ihrer wesentlichen Natur in allgemeine Unterschiede zu ordnen, also nicht ein künstliches sondern natürliches System der Sprachen aufzustellen. Es bieten sich hier verschiedene Gesichtspunkte, über deren Werth die Sprachforscher verschiedener Ansicht sind. So weit werden aber diese Ansichten doch nicht auseinandergehen, daß nach irgend einer derselben die Eintheilung der Sprachen der gewöhnlichen Eintheilung der Racen entspräche.

Ähnliche Verhältnisse treten auch ein, wenn wir von andern geistigen Produktionen die Racenunterschiede feststellen wollen, z. B. von der Kunst, von der Religion, von den sittlichen Verhältnissen aus. Die von diesen verschiedenen Seiten aus gefundenen allgemeinen Unterschiede decken sich nicht einander, sondern treffen nur an einzelnen Punkten zusammen, während sie an andern wieder mehr oder weniger aus einander gehen.

Wir können in mannigfacher Weise diese Schwierigkeiten zu lösen versuchen. Der organische Unterschied der Menschenracen erscheint als der festeste, oder wenigstens als der bestimmteste, offenbarste. Allein selbst dann, wenn wir nur nach der Hautfarbe und der Structur des Schädels diesen Unterschied feststellen wollen, so bieten die Erscheinungen so vielfache graduelle Uebergänge, daß wir in jeder von diesen Gesichtspunkten aus angenommenen Menschenrace schon verschiedene Formen gelten lassen müssen, in welchen die Schärfe des Unterscheidens sich abstumpft. Dies ist besonders in Bezug auf den Bau des Schädels in so entschiedener Weise der Fall, daß Einige z. B. von kaukasischen Negern reden, also in der äthiopischen Race einen Stamm annehmen, welcher, trotz der schwarzen Hautfarbe in dem Schädelbau der kaukasischen Race sehr nahe tritt. Statuiren wir in allen Racen analoge Verhältnisse, so würde jede Race in ihren Schwankungen alle andern in ihrer Weise in sich

enthalten. Dann würden wir aber auch keinen Anſtoß daran nehmen können, wenn es ſich in geiſtiger Beziehung ganz ähnlich verhielte.

Außerdem können wir aber auch die Vermuthung haben, daß der Schädelbau für die innere Structur des Gehirns nicht abſolut maßgebend iſt, daß alſo bei demſelben oder ſehr ähnlichem Schädelbau doch mannigfache Gehirnformen möglich ſind. Auch hieraus würde es erklärlich werden, daß die weſentlichen Unterſchiede des äußern Schädelbaues nicht den geiſtigen Unterſchieden correſpondiren. Nach der Kenntniß, die wir bis jetzt von dem Zuſammenhang der äußern Schädelform mit der innern Structur des Gehirns haben, können wir gegen jene Vermuthung nichts einwenden.

Ebenſo haben auch die Unterſchiede der Menſchenracen, wie wir ſie von den verſchiedenen geiſtigen Erſcheinungen aus zu fixiren ſuchen, nicht eine ſolche Feſtigkeit, daß zwiſchen ihnen nicht die mannigfachſten Schwankungen denkbar wären. Mögen alſo die verſchiedenen Sprachen immerhin ihre beſondre Eigenthümlichkeit haben, ſo weit reicht dieſe doch nicht, daß ſie von vorn herein Allem was in dieſer Sprache geſprochen wird, einen ganz beſtimmten geiſtigen Charakter aufdrückte. Es können alſo zwei, ihrem ganzen inneren Baue nach ſehr verwandte Sprachen, Poeſien zum Ausdruck dienen, die nicht bloß nach ihrem Werthe, ſondern auch nach ihrer geiſtigen Anſchauungsweiſe ſehr weit auseinander liegen. Nehmen wir eben dieſe beſtimmten geiſtigen Productionen, die in der Sprache zum Ausdruck kommen, hinzu, ſo bietet uns auch dies eine Möglichkeit, die allgemeinen Sprachunterſchiede mit den organiſchen Unterſchieden der Menſchenracen, die ſonſt einander nicht correſpondiren, doch in eine innere geiſtige Beziehung zu ſetzen.

Jedoch wir gehen nicht weiter auf die verſchiedenen Wendungen ein, welche man der Unterſuchung geben könnte, um die hervorgehobenen Schwierigkeiten zu löſen. Jedenfalls hält man mit vollkommenen Rechte daran feſt, die Menſchenracen nicht bloß leiblich, ſondern auch geiſtig zu unterſcheiden, und dieſen leiblichen und geiſtigen Unterſchied in innere Correſpondenz zu ſetzen. Man darf aber nicht überſehen, welche verwickelte Aufgabe man ſich hiermit ſtellt, und daß nach dem gegenwärtigen Stand der Sache zu einer glücklichen Löſung derſelben nur geringe Ausſicht iſt. Der Beitrag, welchen die Pſychologie zu dieſer Unterſuchung geben kann, iſt, ſo unentbehrlich er ſein mag, doch nur von geringem Umfang. Jen-

seits der Psychologie liegt zunächst die Betrachtung der organischen Unterschiede der Menschenracen, wie ihres Verhältnisses zur Erde. Von der Psychologie kann es auch nicht verlangt werden, daß sie den geistigen Charakter der Menschenracen zu bestimmen versucht, indem dies nur durch das Eingehen auf die ganze Mannigfaltigkeit der historischen Erscheinungen möglich ist. Allerdings setzt dies, soll es mit wissenschaftlicher Bestimmtheit geschehen, die Erkenntniß des individuellen Geistes und der wesentlichen Formen seiner Thätigkeit voraus, und insofern ist auch die Psychologie bei diesem Thema betheiligt. Will aber die Psychologie selbst den psychischen Charakter der Menschenracen darstellen, so darf sie wenigstens unmöglich hiermit ihre Untersuchungen beginnen; sie würde gerade die Begriffe voraussetzen, deren Entwickelung ihre wesentliche Aufgabe ist.

Wir haben uns gegen die Einordnung des leiblichen Menschen unter die Säugethiere opponirt. Aus denselben Gründen werden wir uns auch dagegen opponiren, wenn man die Menschenracen im zoologischen Sinne als verschiedene Arten (species) ansehen wollte. Erst in der neuesten Zeit ist man auf diesen Gedanken gekommen und zwar eben von der Tendenz aus, den wesentlichen Unterschied des Menschen vom Thiere zu leugnen und in einen quantitativen zu verwandeln.

Der Begriff der Art ist für die systematische Zoologie ein Begriff von principieller Wichtigkeit. Die Zoologen weichen jedoch sowohl in der allgemeinen Fassung als auch in der speciellen Anwendung desselben sehr von einander ab. Überwiegend wird festgehalten, daß Thiere verschiedenen Arten angehören, wenn sie wesentlich, durchgreifend von einander sich unterscheiden. Was aber ein wesentlicher, durchgreifender Unterschied ist, ist im Allgemeinen nicht genau festzusetzen und so fällt denn die Sonderung der Thiere ein und derselben Gattung n verschiedene Arten sehr verschieden aus. Wo Einige einen Artunterschied statuiren, lassen Andre nur einen Racenunterschied gelten. In Bezug auf die verschiedenen Formen des menschlichen Organismus haben sich die bedeutendsten Zoologen dahin ausgesprochen, daß diese Unterschiede nicht so durchgreifend seien, daß man vom rein zoologischen Standpunkte aus eine Trennung in Arten darauf stützen dürfe. Eben dies hat man aber in der neuesten Zeit in Frage gestellt. Sehen wir auf die Praxis der systematischen Zoologie, so kann gar kein Zweifel darü-

ber sein, daß auf geringere Unterschiede wie die zwischen den Menschenracen stattfindenden, sehr häufig Artunterschiede gegründet werden. Von der andern Seite können besonders die verschiedenen organischen Formen des Haushundes als ein Beispiel dienen, daß auch diejenigen, welche die Menschenracen in besondre Arten verwandeln wollen, doch wieder viel durchgreifender Unterschiede in ein und derselben Art zusammenfassen. Daß man die verschiedenen Hunderacen trotz ihrer bedeutenden organischen Differenzen doch nur als Abarten ansieht, hat besonders darin seinen Grund, daß sämmtliche Hunderacen sich fruchtbar mit einander begatten, d. h. Individuen erzeugen, die sich selbst wieder durcheinander fortpflanzen können. Wir lassen es dahin gestellt sein, ob man zu einer solchen Annahme ohne alle Einschränkung berechtigt ist. Eben die fruchtbare Begattung hat man aber von jeher als das sicherste Zeichen dafür angesehen, daß Individuen zu derselben Art gehören. Man hat auch eben diesen Proceß für den einzigen Beweis der Artidentität betrachten und die ganze Systematik der Zoologie darauf bauen wollen. Die Zoologie würde jedoch nicht weit kommen, wollte sie dies Princip mit Consequenz festhalten und durch alle Thierklassen durchführen. In Bezug auf die Menschenracen pflegt man es als eine Thatsache anzuerkennen, daß zwischen ihnen in unbeschränkter Weise eine fruchtbare Begattung stattfindet. Allein auch hierzu hat man genau genommen kein vollkommnes Recht, indem wenigstens nicht empirisch constatirt ist, daß sämmtliche Menschenracen mit einander Individuen erzeugen, welche ohne erneuten Eingriff der ursprünglichen Race für die Dauer einer Fortpflanzung untereinander fähig sind.

Stellen wir uns also — wie man sich ausdrückt — auf rein zoologischen Standpunkt, d. h. betrachten wir die organischen Unterschiede der Menschenracen nach den Gesichtspunkten, welche die Zoologie in ihrer Systematik der Thiere anwendet, so mag es zweifelhaft sein, ob wir die verschiedenen Menschenformen als Arten oder als Abarten anzusehen haben. Anders stellt sich die Sache, sobald wir auf die Geistigkeit des Menschen reflectiren. Mögen die Menschenracen in ihrer geistigen Begabung auch noch so verschieden sein; sie sind sämmtlich durch den Proceß des Selbstbewußtseins der freien Selbstbestimmung fähig, sie sind vernünftige, persönliche Wesen. Eben in dieser allgemeinen geistigen Identität liegt die

Möglichkeit, daß Individuen aus allen Racen in eine freie geistige Beziehung treten. Ob sie zu einer engern sittlichen Gemeinschaft, zu Einer Familie, Einem Staate sich verbinden können, ist hierbei indifferent; schon wenn sie contractlich mit einander verkehren, erkennen sie sich gegenseitig als Personen an und heben durch ihre eigne Thätigkeit ihre natürliche Trennung auf. Dieser geistigen Einheit gegenüber verliert der Artunterschied, den man geltend zu machen versucht, seine wesentliche Bedeutung. Die zoologischen Kategorien zeigen sich überhaupt als unzureichend, die menschlichen Verhältnisse adäquat auszudrücken. Verhindert der organische Artunterschied nicht die fruchtbare Begattung, ja noch mehr, macht er nicht ein freies Zusammenleben unmöglich, so mögen wir einen solchen von zoologischem Standpunkte aus immerhin festhalten; er hat über den ganzen Menschen keine Gewalt; der Mensch selbst macht sich frei von ihm, setzt an die Stelle desselben eine geistige, specifisch menschliche Einheit und kümmert sich dabei nicht um den zoologischen Standpunkt. Es ist daher genau genommen auch nicht einmal passend, von Menschenracen zu sprechen. Denn Racen, Abarten setzen immer schon Arten voraus. Das Reich des Menschen bietet verschiedene Formen, allein weder Arten noch Abarten im zoologischen Sinne.

Jemehr man die Wesenseinheit aller Menschenformen urgirt, desto entschiedener scheint man zu der Annahme hingetrieben zu werden, daß sie sämmtlich auch aus Einem Menschenpaare oder wenigstens aus Einer Menschenform historisch hervorgegangen. Jedenfalls wäre diese Annahme eine durchaus nothwendige, wenn eine ursprüngliche Getrenntheit der Menschenracen einen Artunterschied zur nothwendigen Folge hätte. Zu einer solchen Consequenz hat man jedoch kein Recht, mag man nun die Menschen als ein nothwendiges Product in dem Bildungsproceß der Erde betrachten, oder dabei stehen bleiben, daß sie Gott geschaffen, nachdem die Erde die dem Organismus des Menschen entsprechende Gestalt gewonnen.

Läßt man den Unterschied der Menschenracen erst im Verlaufe der Zeit aus Einer Race hervorgehen, so kann man sich diese erste ursprüngliche Menschenform entweder als noch existirend denken oder mit der Entstehung der verschiedenen Racen verschwinden lassen. Bei der ersten Annahme haben Einige die unvollkommenste

Menschenform für die erste angesehen, so daß die Bildung der andern eine Fortentwickelung zum Vollkommeneren wäre. Andere dagegen sind von der vollkommensten Form ausgegangen, und haben diese sich durch verschiedene Stufen hindurch bis zur niedrigsten herab verschlechtern lassen. Beiden Annahmen gegenüber erscheint die Hypothese, nach welcher die ursprüngliche Race ganz von der Erde verschwunden, in vielfacher Beziehung als die am leichtesten durchführbare.

Gleichviel nun aber, welche von diesen Annahmen man festzuhalten versucht — es ist in der Entstehung der verschiedenen Menschenracen aus einer ursprünglichen nicht ohne Weiteres ein bestimmtes Maaß für die geistige Trennung jener später entstandenen enthalten. Ich kann also aus jener Annahme nicht die Folgerung ziehen: die verschiedenen Menschenracen sind eben darum, weil sie denselben Ursprung haben, auch einer gleichen Entwickelung fähig. Ebenso wenig bin ich zu der Folgerung berechtigt: sie können unter den jetzt noch vorhandenen Verhältnissen wieder in die erste ursprüngliche Form zurückgehen. So lange wie verschiedene Menschenformen thatsächlich existiren, kann ich über ihre geistige Begabung nur aus der Beobachtung entscheiden, und das Vertrauen, daß sie dieselbe Stufe der Vollkommenheit erreichen können, schließt nach der Voraussetzung, auf welches sich dieses stützt, eigentlich immer die Annahme in sich, daß sie sich mit der Zeit auch wieder in ihre ursprüngliche Einheit umwandeln.

Durch welche Einflüsse aus einer Menschenform verschiedene Racen entstehen können, — die Schwierigkeit, diese Frage zu beantworten, ist es vorzugsweise, welche auf die Annahme einer ursprünglichen Racenverschiedenheit hingeführt hat. Soweit unsre Beobachtung reicht, haben klimatische Verhältnisse nicht die Gewalt, eine Race in eine andre umzuwandeln. Es entstehen höchstens Modificationen, welche jedoch die Eigenschaften, auf die man bei der Eintheilung in Racen vor Allem reflektirt, nie so tief berühren, daß wirklich eine andre Hautfarbe, eine andre Schädelform aus der bestehenden entstände. Man geht aber wieder zu weit, wenn man diese unzweifelhafte Festigkeit der Menschenracen schon als einen ausreichenden Beweis für die ursprüngliche Vielheit derselben ansieht. Einmal erstreckt sich unsre Beobachtung der einwirkenden äußern Potenzen nur auf eine sehr kurze Zeit im Vergleich zu den

jenigen, die wir hypothetiſch bei der erſten Entſtehung der Racenunterſchiede annehmen können. Vor Allem aber fragt es ſich, ob wir überhaupt ein Recht haben, die gegenwärtigen natürlichen Verhältniſſe den frühern für ſo analog zu halten, daß wir von ihnen aus auf die zur Zeit der Racenbildung geltenden einen Schluß ziehen dürfen. Die Frage, unter welchen äußern Verhältniſſen eine Racenbildung möglich war, wird auch eine andere Wendung nehmen, je nachdem man ſich die organiſche Natur der erſten Menſchen verſchieden denkt. Die Hypotheſe hat auch hier einen ſo weiten Spielraum, daß ſo viel auch für den urſprünglichen Unterſchied der Menſchenracen ſpricht, wir auch dieſer Anſicht unmöglich eine unzweifelhafte Gewißheit zugeſtehen dürfen.

An die Frage nach der Entſtehung der Menſchenracen kann ſich auch die Frage nach ihrer Zukunft knüpfen. Die Art ihrer Entſtehung entſcheidet nicht ſchlechthin über ihre geiſtige Beſchaffenheit; für dieſe intereſſiren wir uns vorzugsweiſe, und zwar wollen wir vor Allem wiſſen, ob ſie der gleichen Vervollkommnung fähig ſind. Dies iſt aber die Frage nach ihrer Zukunft; denn daß gegenwärtig nicht ſämmtliche Racen zu derſelben Stufe der geiſtigen Freiheit fortgeſchritten, wird man unbedenklich als Thatſache gelten laſſen müſſen.

Es verhält ſich mit dieſer Frage im Grunde ganz ähnlich wie mit den früher berührten; nach dem jetzigen Stand der Sache iſt ſie zu keiner ſichern Entſcheidung zu bringen. Über die Entwickelungsfähigkeit der Racen können wir nur urtheilen nach dem gegenwärtigen Standpunkt ihrer Bildung. Indem wir dieſen nur ſehr aphoriſtiſch kennen, kann dieſes Urtheil nicht anders als ſchwankend ausfallen. Die Anſicht, daß einige Racen, beſonders die äthiopiſche, für ſich unfähig ſind, zu einem Grade der Freiheit zu gelangen, wie er nach unſern Anſchauungen des Menſchen würdig iſt, findet freilich in einer Menge von Erſcheinungen ohne Schwierigkeit Unterſtützung. Und doch treffen wir thatſächlich in allen Racen auf einzelne Stämme, die einen ſo hohen Grad der Kultur haben, daß die Annahme, es ſeien dieſe Racen als ſolche unfähig, in dem geiſtigen Leben der gegenwärtigen und zukünftigen Geſchichte ſich als ſelbſtſtändige Glieder einzureihen, höchſt zweifelhaft werden muß. Auch iſt die unleugbare hohe geiſtige Begabtheit einzelner Individuen aus den ungebildetſten Racen ein ſehr bedeutſames Factum,

indem uns dasselbe zeigt, daß die Vornirtheit auch dieser Racen kein allgemeines, nothwendiges Gesetz ist. Unter den Verhältnissen, welche für die weitere Vervollkommnung der Racen von Wichtigkeit sind, nimmt ohne Zweifel der Verkehr mit der gebildeten Welt die erste Stelle ein. Natürlich kann dieser Verkehr den möglichen Geist nur wecken. Zu ihm tritt aber meist ein Moment, welches für die organische Umwandlung der Racen das wichtigste ist, nämlich die leibliche Vermischung. Daß wir für jetzt über die Resultate derselben nur unzureichende Thatsachen haben, haben wir schon vorher hervorgehoben. Einige haben in der leiblichen Vermischung der Menschenracen eine mögliche Recreation der alternden Menschheit erblicken wollen, andre den Grund aller leiblichen und geistigen Schwäche. Wer über die wahrscheinliche Zukunft der Menschenracen eine Ansicht gewinnen wollte, würde hierüber weitere Untersuchungen anzustellen haben.

Die allgemeinsten Unterschiede des Menschengeschlechts, die Menschenracen, besondern sich nun zu weitern Unterschieden, bei denen wir dieselben Fragen als die eben hervorgehobenen aufwerfen können, ohne daß wir in der Beantwortung derselben viel glücklicher wären. Die Racen treten uns, soweit wir sie historisch verfolgen können, sogleich als verschiedene Stämme und Nationen entgegen, welche sich trotz ihrer allgemeinen Racenidentität doch leiblich und geistig von einander unterscheiden, und diesen Unterschied durch die Geschichte hindurch mehr oder weniger energisch festhalten. Da die Nationen ein und derselben Race einander ähnlicher sind als die verschiedenen Racen, so scheint es leichter, ihre Entstehung aus der allgemeinen Racenbestimmtheit erklärlich zu machen. Die äußeren Einflüsse haben hier nicht so viel zu bewirken, als bei den Racenunterschieden. Schließlich aber werden wir doch zugestehen müssen, daß diese Erklärung nicht weit reicht. Einige Nationalitäten halten ihren eigenthümlichen Typus trotz aller wechselnden äußern Einflüsse mit einer solchen Zähigkeit fest, daß wir eben hieraus — ähnlich wie bei den Racen — auf ihre ursprüngliche Existenz schließen können, oder zu Verhältnissen unsre Zuflucht nehmen müssen, die jetzt nicht mehr vorhanden sind. Die mächtigste Potenz in der Verwandlung dieses nationalen Typus ist immer die Geschlechtsvermischung mit andern Nationen. Die Nationalitäten selbst aus einer Vermischung der verschiedenen Racen

entſtehen zu laſſen, würde mit den thatſächlichen Reſultaten ſolcher Vermiſchung, wie ſie jetzt vorliegen, in Widerſpruch treten.

Die Stämme und Nationalitäten unterſcheiden ſich von den Racen vor Allem dadurch, daß ſie zugleich die Baſis für ein ſittliches Zuſammenleben bilden. Die Nation wird zum Volke, zum Staate. Die Intereſſen, welche die Nation zuſammenhält, legen ſich zunächſt an die eigenthümliche Beſchaffenheit des Landes, das ſie in Beſitz hat, an. Die ganze geiſtige Thätigkeit erhält dadurch eine beſtimmte Richtung. Allein die geographiſche Natur des Landes vermag nicht die geiſtigen Anlagen ſelbſt zu erzeugen. Dieſe bringt die Nation mit. Je mehr aber die weitere geiſtige Entwickelung dieſe natürlichen Grundlagen verarbeitet, ihnen eine ideale geiſtige Wirklichkeit giebt, deſto kräftiger wirkt ſie auch auf die geiſtige Anlage der Individuen zurück. Die gemeinſamen geiſtigen Intereſſen conſolidiren zugleich die organiſche Natur der Nationalität. Durch ein ähnliches Zuſammenwirken natürlicher und geiſtiger Elemente bilden ſich innerhalb einer Nationalität wieder engere Kreiſe, die einen eigenthümlichen Charakter an ſich tragen und dieſen oft durch die Geſchichte der Nation hindurch feſthalten. Nicht bloß einzelne Städte bewahren ſich einen ſolchen conſtanten geiſtigen Charakter, ſondern dieſe Individualiſirung erſtreckt ſich bis auf einzelne hervorragende Familien, die fortwährend Individuen aus ſich produciren, welche nicht bloß durch ähnliche geiſtige Anlagen, ſondern auch durch einen ähnlichen organiſchen Typus ſich unverkennbar auszeichnen.

Über den ſpecifiſchen Unterſchied des Menſchenreichs vom Thierreich werden wir nach dieſen Betrachtungen nicht weiter in Zweifel ſein. Die verſchiedenen Formen des Menſchenreichs, mögen ſie urſprünglich ſein oder mit der Zeit entſtanden, treten weder organiſch noch pſychiſch als ſich ausſchließende Gattungen und Arten einander gegenüber. Die Geſchichte ergreift ſie und zieht ſie in ihren Proceß, ihre urſprüngliche Form fortbildend und umgeſtaltend. Aus der natürlichen Gemeinſchaft macht der Menſch eine geiſtige. Die Individuen, die in dieſer ſittlichen Welt erzeugt werden, ſind nicht bloß Exemplare derſelben Art, vollbringen nicht bloß das conſtante, ſie beherrſchende Geſetz, ſondern führen das gemeinſchaftliche Leben zu weitern Stufen der Freiheit fort, das erreichte Reſultat immer wieder in eine natürliche Form umſetzend.

Die Frage nach der innern Nothwendigkeit der Menschenracen, nach ihrem Zusammenhange mit dem Wesen des Menschen, wird man anders angreifen, wenn man sie für ursprüngliche oder durch den Einfluß äußerer Verhältnisse entstandene ansieht. Nimmt man sie als ursprüngliche, so wird man ihre Nothwendigkeit vor Allem herzuleiten suchen aus der innern Beziehung des menschlichen Lebens zur Erde. Der Organismus des Menschen trägt die Natur der Erde nothwendig an sich. Auf andern Planeten könnte er nicht existiren. Der Mensch ist überhaupt nicht eine äußerliche Beigabe zur Erde, sondern eben die Gestalt, in welcher die Erde ihr eigenthümliches Wesen in der höchsten Form zur Wirklichkeit bringt. Ebenso — wird man weiter sagen — müssen sich auch die allgemeinen Unterschiede der Erde, soweit dies überhaupt möglich ist, in der Natur des Menschen geltend machen. Racenunterschiede müssen entstehen, weil erst hierdurch die irdische Natur des Menschen vollständig offenbar geworden, ausdrücklich an ihm gesetzt ist. Wie jeder Welttheil seine eigenthümlichen Pflanzen, Thiere producirt, der ganzen organischen Natur einen eigenthümlichen Charakter aufdrückt, so ziehen sich eben diese Unterschiede der Erde auch bis in die menschliche Natur hinauf. Die Theilnahme des Geistes an der Natur, der Zusammenhang mit ihr, läßt auch die geistigen Individuen in ursprüngliche Unterschiede auseinander fallen. Daß diese Unterschiede im zoologischen Sinne verschiedene Arten sind, ist damit nicht gesagt; sie sind aber nothwendige, die endliche Natur des Menschen darstellende Formen. Die Freiheit des Geistes ist damit durchaus nicht angegriffen. Im Gegentheil: diese wird erst zu einem lebendigen Proceß, zu einer wirklichen Selbstbestimmung, wenn sie sich an die Natur anlegt, mit dieser in Kampf tritt, sie zur geistigen Wirklichkeit umgestaltet. Die natürlichen Unterschiede des Menschen sind eben der nothwendige Anfang der Geschichte. Denn diese kann nur anfangen mit der möglichen, nicht mit der wirklichen Freiheit. Gerade durch die Mannigfaltigkeit der natürlichen Formen des Menschen wird die Geschichte zu einem Reichthum von geistigen Gestaltungen; sie erhält einen dramatischen Charakter. Die Einheit, die innere Beziehung aller Unterschiede des Menschengeschlechts kann nur das Product des Geistes sein; der Anfang, die natürliche Basis dieser Einheit ist die Äußerlichkeit mannigfacher, den Keim der Freiheit in sich fassender Formen.

Wenn wir die Menschen nach Racen, Nationalitäten, Stämmen von einander unterscheiden, so wollen wir damit nicht behaupten, daß alle einem Stamme angehörenden Individuen einander gleich seien. Im Gegentheil; es ist für diese natürlichen Gemeinschaften durchaus wesentlich, daß sie Individuen der verschiedensten leiblichen und geistigen Natur in sich umfassen. Nur dadurch sind sie die Basis für ein geistiges Zusammenleben. Sie sind geistige Mikrokosmen, repräsentiren einen geistigen Organismus, welcher alle zum Wesen des Geistes gehörenden Momente in sich versammelt.

Reflectiren wir auf diesen Unterschied der Individuen von einander innerhalb derselben Race, desselben Stammes, so tritt uns vor Allem der Geschlechtsunterschied entgegen. Über die Nothwendigkeit dieses Unterschiedes werden wir nicht in Zweifel sein. Das geistige Individuum hat als lebendiges auch diesen zum Wesen des Lebensprocesses gehörigen Gegensatz des Männlichen und Weiblichen an sich. Auch hat dieser Gegensatz nicht bloß eine leibliche, sondern zugleich geistige Bedeutung, schon darum, weil er den ganzen Organismus durchdringt. Wollten wir diese geistige Bedeutung näher angeben, so müßten wir die psychologischen Untersuchungen anticipiren. Denn er macht sich durch alle Formen der geistigen Thätigkeit geltend. Vor Allem aber tritt er in seiner ganzen Wirklichkeit auf, nimmt alle seine Seiten begrifflich zusammen in der Stellung, welche Mann und Frau im sittlichen Leben einnehmen. Die Ethik ist es daher vorzugsweise, welche diesen Unterschied in seiner geistigen Bedeutung specieller zu entwickeln hat. Für das Wesen des Menschen charakteristisch ist es auch hier wieder, daß in ihn dieser natürliche Unterschied eine geistige Gestalt annimmt, daß er zu einem Gliede wird in dem freien, sittlichen Organismus, und dies ist nur dadurch möglich, daß die geschlechtlich bestimmten Individuen, trotz ihres wesentlichen Gegensatzes die identische geistige Allgemeinheit in sich tragen, sich selbst bestimmende, persönliche Wesen sind. Eben hierdurch hört das Geschlechtsverhältniß auf, ein rein natürliches zu sein. Die Individuen sind nicht bloß für einander Exemplare verschiedenen Geschlechts, sondern Personen mit geistiger Eigenthümlichkeit, die sich als solche anerkennen und die in ihrer gegenseitigen Beziehung ihres persönlichen Werthes gewiß sind. Die Geschlechtsliebe erhält erst in der Ehe und

dem Familienleben ihre wahrhaft ſittliche Geſtalt, indem ſie ſich hier von der Zufälligkeit der wechſelnden Neigung befreit und allgemeineren, objectiven Zwecken unterordnet. Daß der geiſtige Unterſchied zwiſchen Mann und Weib dem leiblichen Unterſchiede entſpricht, werden wir nicht leugnen wollen, ſo unmöglich es auch für jetzt ſein mag, dieſes Entſprechen bis ins Einzelne hin zu verfolgen. Wollte man den geiſtigen Unterſchied des Mannes vom Weibe überhaupt leugnen und ihn nur von den äußern Verhältniſſen der herrſchenden Sitte ableiten, ſo wird der Verſuch, dieſe Theorie in der Emancipation der Frauen praktiſch durchzuführen, nicht bloß ein vergeblicher ſein, weil er dem geiſtigen Weſen des Weibes widerſpricht, ſondern er wird ſich ſogleich dadurch als ein verkehrter, der ſittlichen Freiheit widerſprechender darſtellen, daß er den natürlichen Unterſchieden und Verhältniſſen, die nicht zu exſtirpiren ſind, ihre geiſtige, ideale Form nimmt. Das Familienleben iſt eben die Vergeiſtigung dieſer natürlichen Verhältniſſe, und nur dieſe Vergeiſtigung iſt die wirkliche Freiheit. Wird der Unterſchied zwiſchen Mann und Weib nicht im ſittlichen Leben feſtgehalten, ſo fällt der natürliche Gegenſatz zwiſchen beiden und das ganze geſchlechtliche Leben als ein rein natürliches aus dem freien geiſtigen Proceß heraus. Dieſer wird in ſich ſelbſt zu einem abſtracten, und der Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt bleibt ungelöſt.

Unmittelbar an den Geſchlechtsunterſchied knüpft ſich der Unterſchied der Lebensalter an. Das durch den Gattungsproceß erzeugte Individuum entwickelt ſich nothwendig durch verſchiedene Lebensſtufen hindurch bis zum Tode hin. Im Menſchen hat auch dieſe Entwickelung geiſtige Bedeutung, ſie iſt zugleich die Entwickelung des individuellen Geiſtes, der individuellen Freiheit. Um die weſentlichen Stationen derſelben im Allgemeinen zu beſtimmen, kommt es daher vorzugsweiſe auf den Begriff der Freiheit an. Eben die weſentlichen Momente der Freiheit ſind es, die in dieſer Entwickelung zeitlich aus einander treten. Daß alle Formen der geiſtigen Thätigkeit dabei betheiligt ſind, iſt hiermit unmittelbar anerkannt. Nirgends tritt die Endlichkeit des geiſtigen Individuums ſo prägnant hervor, als in dieſer zeitlichen Entwickelung des individuellen Lebens. Geburt und Tod ſind die offenbarſten Erſcheinungen dieſer Endlichkeit. Auch vermag der Menſch nicht als Kind ein Mann zu ſein, ſo wenig wie er es in ſeiner Gewalt hat, die productive

Frische seines Geistes im Greisenalter festzuhalten. Nur dadurch kann er dieses Schicksal seines Lebens in Freiheit verwandeln, daß er auf jeder Stufe seiner Entwickelung die Energie der Selbstbestimmung erreicht, welche in ihr möglich ist. Diese Energie, mit ihrem concreten sittlichen Inhalt, ist nicht das Product der Lebensentwickelung, sondern seine eigne freie That.

Wir bleiben nicht dabei stehen, die Individuen nach dem Geschlecht und den Lebensaltern von einander zu unterscheiden; wir suchen nach speciellern Unterschieden. Von jeher hat in der Psychologie das Temperament eine große Rolle gespielt. Schon die alten Ärzte haben den leiblichen und psychischen Unterschied der Temperamente festzustellen versucht. Die noch jetzt gewöhnliche Bezeichnung rührt von ihnen her, und giebt zugleich zu erkennen, wie sie die verschiedenen Temperamente mit dem Blut, dem Schleim, der Galle und der Milz in Beziehung gebracht haben. Das verschiedene quantitative Verhältniß dieser Flüssigkeiten im Organismus sollte den psychischen Unterschied der Temperamente hervorbringen. Diese organische Begründung ist nach der jetzigen Physiologie ohne allen Werth, während man den psychischen Unterschied der Temperamente noch immer ähnlich faßt wie es die alten Ärzte thaten. Daß der Temperamentsunterschied psychisch und leiblich zugleich ist, wird nicht in Abrede gestellt. Nach leiblicher Seite ihn aber genauer zu bestimmen, ist für jetzt nicht in der Weise gelungen, daß man den verschiedenen Versuchen der Physiologen und Psychologen einen mehr als hypothetischen Werth beilegen dürfte. Besonders soll das Übergewicht und das verschiedene Verhältniß, in welchem die Systeme der Sensibilität (das Nervensystem), Irritabilität (Blut- und Muskelsystem) und Reproduction (Verdauungssystem) zu einander stehen, die organische Basis sein, auf welcher die psychische Eigenthümlichkeit der verschiedenen Temperamente beruht. In dem sogenannten sanguinischen Temperament ist dann das Nervensystem vorzugsweise thätig, in dem cholerischen und melancholischen Temperament das Blut- und Muskelsystem, und in dem phlegmatischen Temperament die vegetativen Organe. Das Unzureichende dieser Parallelen nachzuweisen, wäre eine leichte Sache.

Für die wissenschaftliche Einsicht in das Wesen des Temperaments ist nun aber dieser Zusammenhang mit dem Organismus

ein durchaus unentbehrliches Moment. So lange uns dieser Zusammenhang noch unklar, ist unsere wissenschaftliche Erkenntniß entschieden eine unvollendete. Sehen wir jedoch hiervon ab und reflectiren nur auf den psychischen Unterschied der Temperamente, so stimmen allerdings die verschiedenen Beschreibungen, welche wir in der Psychologie darüber finden, der Mehrzahl nach in den Hauptpunkten mit einander überein. Trotzdem aber wird der allgemeine Begriff des Temperaments so verschieden gefaßt, bald enger bald weiter, bald dies bald jenes Moment hineingenommen oder ausgeschlossen, außerdem erhalten auch die einzelnen Temperamente so mannigfach andre Züge und werden mit so verschiedenen andern geistigen Formen combinirt, daß man diesen Differenzen gegenüber zweifelhaft werden kann, welche empirische Grundlage man bei dieser ganzen Lehre eigentlich im Auge hat. Daß es Empfindung, Selbstbewußtsein, Phantasie u. s. w. giebt, wird man nicht bezweifeln wollen. Sehr wohl kann man aber auf den Zweifel kommen, ob das Temperament nach der gewöhnlichen Fassung mehr als eine aus unzureichenden Beobachtungen gewonnene, sehr unbestimmte Vorstellung ist, welche die Wirklichkeit des Geistes gar nicht trifft. Für so bedeutungslos halten wir die Lehre von den Temperamenten allerdings nicht; entschieden hat sie aber gar nicht die Wichtigkeit, die man ihr häufig beilegt.

Welche geistige Erscheinungen hat man nun bei der Unterscheidung der Temperamente vorzugsweise im Auge?

Das geistige Individuum steht in wesentlicher Beziehung zur objectiven Welt. Es wird von den äußern Dingen wie durch andere Individuen fortwährend erregt und zur eignen Thätigkeit aufgerufen. Ein solches Erregtwerden ist aber ohne Reaction gegen die äußere Welt unmöglich. Diese liegt an sich schon in der Receptivität. Das Aufnehmen eines äußern Eindrucks ist an sich selbst schon Activität, eine innere Energie, welche sich gegen die äußere Abhängigkeit wehrt, dieser gegenüber sich selbst geltend macht. Mit dieser Reaction gegen die äußere Welt verbindet sich aber ebenso sehr auch ein inneres Verarbeiten der empfangenen Eindrücke. Das geistige Individuum setzt alles Empfangene in seine eigne geistige Welt um, erfüllt sich selbst damit, und befreit sich erst dadurch vollständig von der Abhängigkeit von außen. Die hervorgehobenen Momente bezeichnen den allgemeinen Verlauf des geistigen Processes,

und eben die weſentlichen Momente dieſes Verlaufs ſind es, welche bei der Unterſcheidung der Temperamente den eigentlichen Kern bilden. Das ſanguiniſche Temperament wird vorzugsweiſe leicht von außen erregt und giebt ſich dieſen Erregungen bereitwillig hin. Dagegen tritt die Reaction in ihm zurück. Dieſe überwiegt in dem choleriſchen und melancholiſchen Temperament. Bei dem erſten hat ſie mehr die Geſtalt eines äußern Thuns, bei dem zweiten geht ſie in der Innerlichkeit des Gemüths vor ſich. Das pflegmatiſche Temperament endlich zeigt ſich in dem kräftigen Verarbeiten der empfangenen Erregungen. Es verwandelt dieſe in Fleiſch und Blut, gleicht alſo im Grunde den Gegenſatz zwiſchen leichter Erregbarkeit und Reaction in ſich aus. Indem der geiſtige Proceß alle Momente, welche in den verſchiedenen Temperamenten überwiegend hervortreten, umfaßt, ſo giebt es ſchon darum kein Temperament, welches die anderen ſchlechthin ausſchlöſſe. Jedes hat vielmehr die Anſätze von allen andern in ſich. Auch wird gewöhnlich ausdrücklich behauptet, daß das iſolirte Hervortreten eines beſondern Temperaments etwas Seltenes ſei, in den meiſten Individuen dagegen die verſchiedenen Temperamente ſich mit einander vermiſchen.

Wir haben anzuerkennen, daß dieſer Unterſchied der Temperamente in dem hervorgehobenen Sinne ſich auf thatſächliche Erſcheinungen ſtützt. Die Individuen zeigen wirklich in ihrem ganzen geiſtigen Thun und Treiben dieſen Unterſchied. Auch das Zugeſtändniß, daß in den meiſten Individuen die Temperamente ſich mit einander combiniren, ja oft in einer Weiſe, daß wir kaum zu ſagen wiſſen, welches Temperament in ihnen überwiege, kann kein Grund ſein, den ganzen Unterſchied fallen zu laſſen. Sobald nur das Kind anfängt die Thätigkeit ſeines Geiſtes zu zeigen, ſo macht ſich mehr oder weniger ein Unterſchied ſeines ganzen Benehmens geltend, der, ſobald wir ihn näher angeben, uns auf die Geſichtspunkte führt, auf welchen die Lehre von den Temperamenten beruht. Dies Benehmen erſcheint ſomit als eine urſprüngliche Anlage. Auch ſehen wir, wie das Individuum in ſeiner weitern geiſtigen Entwickelung mehr oder weniger ſein ſogenanntes Temperament feſthält, und dieſes auch bei der Befeſtigung ſeiner beſondern Intereſſen, ſeiner beſtimmten Anſchauungsweiſe wie ſeines Willens nicht verliert. Wir ſagen mehr oder weniger. Daß ſich das urſprüngliche Temperament des Individuums überhaupt nicht ändern

kann, dürfen wir nicht als eine constatirte Thatsache der Erfahrung bezeichnen; in wie weit dies aber möglich ist, darüber wird man genauere Beobachtungen nicht aufweisen können. Es würde auch sehr schwer sein, solche Beobachtungen anzustellen. Die Temperamentsunterschiede sind ja an und für sich schon schwankende, in einander übergehende; auch sondert sich das was man Temperament nennt, nicht von der ganzen Wirklichkeit des individuellen Geistes ab und bietet sich für sich der Beobachtung dar. Nicht etwa bloß der bewußte Wille mit seinen bestimmten geistigen Interessen läßt den Erscheinungen des Temperaments keinen freien Lauf, sondern schon die weitere eigenthümliche Begabtheit des Individuums kreuzt sich mit der allgemeinen Temperamentsbestimmtheit, und macht diese unkenntlich oder läßt sie vielmehr an und für sich als eine oberflächliche erscheinen. Mag also das Individuum auch im Allgemeinen schwer erregbar sein; die besondre Anlage durchbricht dieses Pflegma; für bestimmte Erscheinungen ist es in der sensibelsten Weise offen, so leicht afficirbar wie es nur der offenbarste Sanguiniker sein kann. Wer einen hervorstechenden Sinn für Musik hat, mag von Kindheit an von den Erscheinungen aller andern Künste nur sehr langsam in Bewegung gesetzt werden, jede Melodie, die er hört, nimmt seine innere Theilnahme in Anspruch. Je mehr sich die Anlage ausbildet, je entschiedener überhaupt bestimmte geistige Interessen in uns zur Herrschaft kommen, desto mehr wird durch sie unser ganzes geistiges Benehmen der objectiven Welt gegenüber bestimmt werden, d. h. es wird dadurch in unserm Benehmen ein Unterschied gesetzt, welcher den angenommenen Unterschied der Temperamente durchbricht, ihn zurückdrängt, ihn zu einem Momente einer concreteren individuellen Bestimmtheit herabsetzt.

Man pflegt diese concretere individuelle Bestimmtheit, insofern sie den Individuen von Natur gegeben ist, als Anlage zu bezeichnen. Wodurch dieselbe in ihrer Entstehung bedingt ist, ist so gut wie vollständig ein Geheimniß. Natürlich werden wir sie zunächst abzuleiten versuchen von der Besonderheit der zeugenden Individuen. Allein wir können über diese Abhängigkeit des Individuums von den Eltern auch nicht einmal eine Regel aufstellen, viel weniger ein Gesetz. Man wird darauf geführt, auf den momentanen Act der Zeugung zurückzugehen, auf das eigenthümliche Leben der Mutter während der Schwangerschaft u. s. w. Wir se-

hen aber immer nur, daß eine Menge verſchiedener äußrer Bedingungen hier wirkſam ſind, ohne daß wir im Stande wären, ihren beſtimmten Effect abzumeſſen. Mit der Geburt die Entſtehung der Anlage ſchlechthin abzubrechen, dazu haben wir keinen Grund. Der wichtigſte Kern iſt freilich gelegt; allein innerhalb dieſer allgemeinen Baſis ſind immer neue Anſätze und Modificationen möglich, die durch das ganze Leben des Individuums hindurch — natürlich in den erſten Zeiten leichter als in den ſpätern — ſich dem individuellen Naturell hinzufügen können. Beſonders Krankheiten bringen oft in einem Kinde Veränderungen hervor, die ſo tief in ſein ganzes leibliches und pſychiſches Leben eingreifen, daß wir ohne Bedenken ſagen können, es ſeien neue Anlagen im Kinde entſtanden. Daß eine ſichere Entſcheidung hierüber ſchwierig, liegt auf der Hand. Die Anlage iſt dem Begriffe nach noch ein Verſchloſſenes; ſie kommt nicht als beſtimmte Fertigkeit zur Erſcheinung; ſobald ſie dies thut, hat ſie aufgehört bloße Anlage zu ſein. Auch dann aber, wenn die zur Fertigkeit entwickelte Anlage vorliegt, haben wir über das quantitative Verhältniß derſelben zu der eignen freien Thätigkeit, welche das Individuum zur Ausbildung anwandte, wie zu den mannigfachen von außen hinzutretenden Erregungen kein ſicheres Maaß.

Gewöhnlich geben wir der Anlage eine ſehr concrete Beſtimmtheit. Wir ſagen: dieſer Menſch hat Anlage zur Muſik, zur Malerei, zur Mathematik u. ſ. w. Wir bezeichnen alſo die Anlage nach der ganzen Fertigkeit, zu welcher ſie ſich ſpäter ausbildet. Man will jedoch damit nicht behaupten, daß dieſe ſo beſtimmten Anlagen als Grundvermögen des menſchlichen Geiſtes zu betrachten ſeien. Im Weſentlichen thun dies die Phrenologen. Gall macht der Pſychologie vor Allem den Vorwurf, daß ſie die Grundvermögen des Geiſtes in ſo abſtracter Geſtalt faſſe, nämlich als Verſtand, Vernunft, Gedächtniß, Wille u. ſ. w. Er ſchließt eben aus der Thatſache, daß verſchiedene geiſtige Richtungen und Fertigkeiten ſogleich im Kinde mit Gewalt hervortreten, daß dieſe concreten Fertigkeiten als Grundvermögen im Geiſte enthalten ſind. Bekanntlich giebt er ihnen zugleich ein beſonderes Organ im Gehirn. Ihm iſt alſo z. B. der Bauſinn ein beſonderes, urſprüngliches Vermögen des menſchlichen Geiſtes. Gegen dieſe Vorſtellung werden wir uns opponiren, auch wenn wir einem Menſchen eine beſondere Anlage zur

Baukunst zuertheilen. Hiermit wollen wir nur sagen, daß dieser Mensch eben mit den Formen der geistigen Thätigkeit im hohen Grade begabt ist, welche bei der Baukunst zur Anwendung kommen. Eine so enge Begrenzung hat die Anlage nicht, daß sie nicht bei ihrer Entwickelung eine mannigfach verschiedene Gestalt annehmen könnte. Und wenn sie auch das Individuum noch so sehr zu einer bestimmten Thätigkeit hintreibt, über die besondere Form, in welcher diese erscheint, ist durch die Anlage nicht von vorn herein entschieden. Ohne diese Unbestimmtheit wäre die Anlage thierischer Instinct.

Die Vögel derselben Art bauen immer dieselben Nester, sollte es auch der eine besser verstehen als der andere. Die verschiedenen Menschen, welche ein gleich großes Talent zum Bauen haben, produciren doch sehr verschiedene Formen der Baukunst. Diese entwickelt sich, schreitet fort, legt sich den verschiedenen Stufen der geistigen Bildung an. Eben darin zeigt sich das Eigenthümliche der menschlichen Anlage, daß sie Neues, noch nicht Dageweseues producirt. Sie ist schöpferische Produktion. Der Instinct beherrscht das Individuum. Die geistige Anlage ist immer zugleich Anlage zur Selbstbestimmung.

Es gilt also von den unmittelbar gegebenen individuellen Unterschieden der Menschen im Wesentlichen dasselbe als von den allgemeinen Unterschieden. Sie sind keine feste, ausschließende Bestimmtheiten; der geistige Proceß erfaßt sie, zerstört sie nicht, aber gestaltet sie um und giebt ihnen eine geistige Bedeutung, eine Stellung im Reiche des Geistes.

Bekanntlich scheinen uns die Kinder in den ersten Jahren nur wenig unterschieden. Dasselbe gilt auch von den Individuen einer unsrer Bildung fern stehenden Race. Bei genauerer Beobachtung würden wir wohl entdecken, daß alle diese Individuen so ähnlich einander doch nicht sind, als sie auf den ersten Anblick zu sein scheinen. Zuerst haben wir nur kein Auge für ihren Unterschied. Theils ist ihre gemeinsame Erscheinung uns neu und nimmt unsre ganze Aufmerksamkeit in Anspruch, theils fehlen eben die Unterschiede, für die wir uns überhaupt interessiren. Daß außerdem die Ähnlichkeit zwischen jenen Individuen wirklich eine größere ist als zwischen Menschen von entwickelter geistiger Bildung, soll damit nicht

geleugnet werden. Die geistige Bildung verwandelt die natürliche Bestimmtheit des Individuums in die Bestimmtheit des Charakters. Tritt dieser in der äußern Erscheinung des Individuums heraus, so markirt sich die individuelle Eigenthümlichkeit auch sogleich für unsre Beobachtung. Durch diese Ausbildung und geistige Formirung der Individualität wird aber nicht etwa der Unterschied der Individuen von einander befestigt; im Gegentheil die Individuen treten dadurch in geistige Beziehung. Die Säuglinge mögen sich noch so ähnlich sein; diese Einheit ist kein gemeinschaftliches geistiges Leben. Ein solches entsteht erst mit der geistigen Ausbildung der Individualität, und nur die Individuen haben in ihm eine selbstständige Stellung, deren natürliche Eigenthümlichkeit sich zur geistigen entwickelt hat. Die innigste Beziehung der Individuen zu einander, die Liebe, Freundschaft setzt durchaus nicht schwächliche, unentschiedene Individualitäten voraus. Je energischer vielmehr die Eigenthümlichkeit der Individuen hervorgetreten, desto inniger, unauflöslicher kann auch ihre Verbindung sein. Auch größeren Gemeinschaften entzieht sich das Individuum dadurch sicherlich nicht, daß es seine eigenthümliche Natur in ihrer ganzen Schärfe ausbildet. Die Heroen in allen Sphären des Geistes sind am wenigsten Individuen, die vielen andern ähnlich sehen. Sie sind trotz ihrer Unvergleichlichkeit doch die Centren der geistigen Einheit.

Daß aber alle natürlichen Unterschiede, die zwischen den Menschen Statt finden können, von der Racenbestimmtheit an bis zur individuellen Eigenthümlichkeit hinauf, nicht im Stande sind, zwischen den Menschen eine feste, unübersteigliche Grenze bilden, daß sie zur Basis einer in sich gegliederten lebendigen geistigen Einheit werden, ist die nothwendige Erscheinung des menschlichen Wesens, die Erscheinung eben davon, daß das menschliche Individuum nicht beherrscht wird durch das Gesetz einer besondern Art, sondern die Fähigkeit hat sich seiner individuellen Bestimmtheit entgegen zu setzen, sich selbst zu wissen, sich selbst zu bestimmen.

7. Aufgabe der Pſychologie.

Unſre vorigen Betrachtungen haben die Aufgabe der Pſychologie näher begrenzt. Wir haben es hier nicht zu thun mit der geiſtigen Individualität und ihren verſchiedenen Formen, ſondern mit dem individuellen Geiſte. Dieſen in ſeinen weſentlichen Erſcheinungen und verſchiedenen Thätigkeitsweiſen zu erkennen, iſt jedenfalls die erſte und wichtigſte Aufgabe der Pſychologie.

Die wiſſenſchaftliche Unterſuchung findet bereits eine mehr oder weniger entwickelte Vorſtellung von dem pſychiſchen Leben des Menſchen vor. Schon die Sprache bezeichnet verſchiedene Formen der geiſtigen Thätigkeit. Gefühl, Verſtand, Vernunft, Gedächtniß, Wille u. ſ. w. ſind jedem Gebildeten bekannte Ausdrücke und ebenſo geläufig iſt es uns auch, alle dieſe verſchiedenen pſychiſchen Thätigkeiten in der einen untheilbaren Seele des Menſchen vereinigt vorzuſtellen. Sowenig die Wiſſenſchaft dieſe in der Sprache und Vorſtellung gegebenen Unterſchiede des geiſtigen Menſchen als feſtbegründete Thatſachen anerkennen wird, ſo wird ſie doch zunächſt ebenfalls darauf ausgehen, die gegebenen geiſtigen Erſcheinungen in allgemeine Gruppen zu ſondern, alſo ganz ähnlich verfahren, wie die empiriſche Naturforſchung, wenn ſie die mannigfaltigen Erſcheinungen der Pflanzen- und Thierwelt zu einem Syſtem ordnet. An dieſe nächſtliegende Aufgabe der Pſychologie hat ſich vor Allem die Lehre von den verſchiedenen Vermögen oder Kräften der Seele angeknüpft, eine Lehre, welche häufig die Pſychologie geradezu als den Abſchluß der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß angeſehen hat. Man betrachtet beſtimmte Erſcheinungen des geiſtigen Lebens als weſentlich zuſammen gehörig, als Modificationen ein und derſelben pſychiſchen Function, und dieſer einen Art von geiſtigen Erſcheinungen treten andre Arten, in welchen ähnlich weſentlich Identiſches zuſammengefaßt iſt, gegenüber.

Indem man nicht im Stande iſt, dieſe ſo gefundenen verſchiedenen Kreiſe geiſtiger Thätigkeit auf einander zurückzuführen, alſo als Modificationen oder Aeußerungen einer allgemeinen Thätigkeit nachzuweiſen, ſo bezeichnet man ſie als ſpecifiſch verſchiedene, urſprüngliche Vermögen der menſchlichen Seele. Entſchieden legt ſich dieſe Theorie der gewöhnlichen Vorſtellung ohne Schwierigkeit an.

Vermögen, Kraft sind ja Ausdrücke, welche wir auch außerhalb der Wissenschaft gebrauchen, um wechselnde Erscheinungen an eine allgemeine Ursache anzuknüpfen. Wir sagen: die Seele *vermag* zu fühlen, zu denken, zu wollen. Und ebenso geläufig ist uns der Ausdruck: die Seele hat das Vermögen zu fühlen u. s. w. Die wissenschaftliche Betrachtung ist aber von der Vorstellung sogleich dadurch unterschieden, daß sie nicht wie diese bereit ist, jede besondere Äußerung des Geistes als ein Vermögen desselben anzusehen, sondern unter diesen Begriff diejenigen Erscheinungen zusammenfaßt, welche nach ihrer Ansicht als wesentlich mit einander verwandt, aus derselben allgemeinen Thätigkeit abgeleitet werden können. Die verschiedenen Vermögen drücken also die *wesentlichen* allgemeinen Unterschiede der geistigen Erscheinungen aus. In der näheren Angabe dieser Vermögen sind die Psychologen verschiedener Ansicht gewesen. Wiederholt ist die Psychologie darauf zurückgekommen, drei Urvermögen der menschlichen Seele anzunehmen; nämlich das *Fühlen*, *Vorstellen* (oder *Denken*) und *Wollen*. Auf diese drei Functionen, behauptet sie also, alle Erscheinungen des Geistes zurückführen zu können, dagegen sollen diese drei Functionen selbst so specifisch von einander verschieden sein, daß es unmöglich ist, die eine der andern unterzuordnen. Bisweilen hat man es auch versucht, das Wollen theils als ein Fühlen theils als ein Vorstellen oder auch als ein Resultat von beiden zu betrachten. Nach dieser Ansicht wäre denn auch der Wille keine besondere, ursprüngliche Kraft der Seele, und es blieben nur Fühlen und Denken als die einzigen Vermögen übrig.

Daß in der Lehre von den Seelenkräften die gegebene Mannigfaltigkeit der geistigen Erscheinungen auf bestimmte allgemeinere Unterschiede zurückgeführt wird, müssen wir jedenfalls als ein Moment gelten lassen, welches für die Erkenntniß des Geistes von Wichtigkeit ist, vorausgesetzt natürlich, daß die Sonderung den Erscheinungen selbst entspricht. Hierin allein besteht aber auch der ganze Werth dieser Lehre. Fühlen, Denken, Wollen sind Thätigkeiten der menschlichen Seele, welche sich specifisch von einander unterscheiden. Wenn nun aber weiter diese Thätigkeiten als besondere Kräfte, Vermögen der Seele zuertheilt werden, so bringt uns diese Bezeichnung in unserer Erkenntniß auch nicht einen Schritt weiter; ja es kann sich darin auch eine durchaus einseitige

Ansicht vom Wesen der Seele aussprechen. Bei dem bloßen Fühlen, Vorstellen, Wollen können wir natürlich nicht stehen bleiben; wir bedürfen eines Trägers für diese geistigen Erscheinungen. Eben die Seele ist dieser Träger. Darin, daß die Seele das Vermögen hat zu fühlen, zu denken, zu wollen, ist also ausdrücklich anerkannt, daß diese drei Kräfte eine gemeinschaftliche Quelle haben. Es giebt nicht drei verschiedene Seelen im Menschen. Was ist nun aber die Seele selbst, dieser gemeinschaftliche Träger jener Kräfte? Wenn wir hierauf nur antworten, daß die Seele eine immaterielle einfache Substanz sei, — was ist dann damit geholfen, wenn wir dieser Substanz verschiedene Vermögen beilegen? Wissen wir mehr als wenn wir sagten: die Erfahrung zeigt uns, daß die Seele, auf welche wir von den Erscheinungen aus geschlossen haben, Verschiedenes leistet; wie sie dies aber anfängt, wissen wir nicht. Offenbar entsteht nämlich die Aufgabe, jene Vermögen mit der Seele selbst, welche sie an sich haben soll, in innere Beziehung zu setzen. Was hat denn das Wesen der Seele mit dem Fühlen u. s. w. zu thun? Solange wir hierüber nichts zu sagen wissen, so lange wir also in der Einfachheit und Substanzialität der Seele — denn dies sind vorzugsweise die wesentlichen Prädicate derselben — gar nicht die Fähigkeit zu fühlen, zu vorstellen, zu wollen auffinden können, erscheinen die Vermögen als eine rein äußerliche Zugabe zur Seele, durch welche wir nur ein Problem der Erkenntniß aussprechen aber kein Resultat. Halten wir dies nicht fest, meinen wir durch jene Formel, durch jenes Beilegen von Kräften nicht ein Problem, sondern ein Wissen gewonnen zu haben, so haben wir diesem Wissen mit vollkommenem Rechte besonders den Vorwurf zu machen, daß in ihm im Grunde die Eine Seele in so viele selbstständige Seelen zerfällt, als wir Vermögen in ihr annehmen. Wir gestehen ja zu, daß wir diese Vermögen nicht auf einander zurückführen können; sie schließen sich schlechthin einander aus. Ist dies das Ende der Erkenntniß, so ist der Eine Träger, an den wir diese Vermögen anheften, offenbar ein bloßes Wort; eigentlich haben wir immer nur verschiedene, sich einander ausschließende, beziehungslos auseinander fallende Thätigkeiten.

Daß die Lehre von verschiedenen Urvermögen der Seele schlechthin antiquirt sei, wäre zu viel behauptet. Sie taucht auch in der Wissenschaft immer wieder einmal auf, obwol sie in ihrem Prin-

cipe ohne Zweifel einer längst überwundenen Stufe philosophischer Entwickelung angehört. Theils kommen diejenigen darauf zurück, welche überhaupt metaphysischen Untersuchungen fern stehen,*) theils wird die Annahme verschiedener, nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführender Seelenkräfte ausdrücklich als eine vorläufige bezeichnet. Man opponirt sich damit nur den bisherigen Versuchen, die wesentliche Einheit aller Seelenthätigkeiten nachzuweisen, erkennt aber diese Aufgabe selbst als eine nothwendige an.**)

In der neuern Zeit hat die Herbartsche Philosophie ein großes Gewicht auf die Bekämpfung ursprünglich getrennter Seelenvermögen gelegt. Wir werden bei der Betrachtung der besondern psychischen Erscheinungen hierauf näher eingehen. Wir wissen, daß Herbart die Einfachheit der Seelensubstanz streng festhält. Die Einseitigkeit dieses Gedankens geht durch alle psychologischen Untersuchungen Herbarts hindurch, und läßt die Widersprüche, die im Principe liegen, in der Deduction der besondern Seelenerscheinungen immer wiederkehren. Daß Viele, welche sich in der Herbartschen Anschauungsweise bewegen, in jeder Opposition gegen den Begriff einer einfachen Seelensubstanz nichts Anderes als die alte Lehre verschiedener Seelenkräfte vermuthen, ist nicht weiter zu verwundern.

Erinnern wir uns an unsre frühern Betrachtungen über das Wesen der Seele, so werden wir nicht lange in Zweifel darüber sein, an welchem Punkte wir die Theorie von den verschiedenen Vermögen der einen Seelensubstanz vor Allem anzugreifen haben. Fassen wir die Seele nur als eine einfache immaterielle Substanz, so ist die Hauptsache, daß eine solche Seele zu jeder geistigen Thätigkeit ein für alle Mal schlechthin unfähig ist. Man ist bei der Bildung dieses Begriffs der Seele besonders darauf bedacht, sie als ein selbstständiges Wesen dem Körper gegenüber zustellen. Die Immaterialität, Untheilbarkeit, Einfachheit sind Prädicate, die eben diesen Unterschied der Seele vom Körper ausdrücken. Damit ist aber noch nichts Positives vom Wesen der Seele ausgesagt. Die behauptete Selbstständigkeit der Seele bleibt eine ganz todte, in

*) S. Jessen Psychologie S. 177 ff.

**) Lotze gegen Herbart. S. Lotzes Mikrokosmus 1. Theil S. 190.

sich proceßlose. Jede geistige Thätigkeit ist dagegen ein Proceß, welcher eine individuelle, selbstische Energie in sich faßt. Eine einfache, ihrem Wesen nach selbstlose Substanz kann unmöglich die Kraft haben, zu empfinden, zu wollen, zu denken u. s. w.; denn damit hört sie auf, selbstlos zu sein. Sie wird Selbstempfindung, Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung.

Eben dies war das Hauptmoment in dem früher entwickelten Begriff der Seele. Die Seele ist nicht eine einfache Substanz, sondern sie ist Subject. Sie hat nicht Selbstgefühl, sondern ist Selbstgefühl. Und zwar ist sie dies selbstständige Subject nur in der Einheit mit dem Leibe, als die reale Idealität, den Organismus als ihr eignes äußerliches Dasein zur Einheit zusammen zu fassen, in dieser Negation der materiellen Äußerlichkeit in jedem Momente ihr Fürsichsein, ihre Selbstständigkeit zu behaupten.

Auch den specifischen Unterschied der menschlichen Seele von der thierischen haben wir im Allgemeinen uns klar zu machen gesucht. Das thierische Leben zerfällt in verschiedene Gattungen und Arten. Das Individuum innerhalb dieser festen Beschränktheit durchbricht auch psychisch nicht diese Bornirtheit seiner Natur. Das menschliche Individuum ist organisch und psychisch über diese Beschränktheit hinaus. Der einfachste, prägnanteste Ausdruck dieser Unbeschränktheit ist das Selbstbewußtsein.

Diese allgemeine Grundlage ist nun weiter zu entwickeln und durch die thatsächlichen Erscheinungen durchzuführen und zu erfüllen. Eben hierin zeigt sich ihr innerer Werth. Offenbar ist es ebenso einseitig, den Unterschied der geistigen Thätigkeiten zu verflachen, als diesen als einen festen, von der Einheit des Geistes undurchdrungenen festzuhalten. Einen wirklichen Begriff des Geistes haben wir sicherlich nur, wenn uns von ihm aus die innere nothwendige Beziehung der verschiedenen geistigen Erscheinungen klar wird. Bloß das Gemeinsame in dem Reichthum der geistigen Thatsachen aufzufinden, wäre keine schwere Aufgabe. Allein dies Gemeinsame ist ein todtes Bild, gewiß nicht das erkannte Wesen des Geistes. Der wirkliche Begriff, die Idee des Geistes ist zugleich das Princip, welches die innere Bedeutung und Nothwendigkeit der besondern geistigen Erscheinungen aufschließt.

Es würde wenig verständlich sein, wollten wir über die Methode der Untersuchung im Allgemeinen einige Bemerkungen vor-

ausschicken. Versuchen wollen wir es aber, aus unserer Bekanntschaft mit den geistigen Erscheinungen die Hauptstationen aufzufinden, in welchen sich die Entwickelung der Idee des Geistes zu sondern hat. Natürlich soll diese Betrachtung nur dazu dienen, uns vorläufig über den Gang der Untersuchung zu orientiren. Daß dieser Gang ein nothwendiger, dem Inhalte selbst entsprechender ist, können wir damit nicht erweisen wollen.

Wenn wir zunächst das Selbstbewußtsein als einen Proceß betrachten, welcher in der ganzen Organisation des Geistes von principieller Wichtigkeit ist, so wird nach unsern früheren Betrachtungen unseren Lesern diese Ansicht nicht fern liegen. Im Selbstbewußtsein tritt das Individuum sich selbst gegenüber. Es macht sich seine besondere, natürliche wie geistige Bestimmtheit objectiv. Das Selbstbewußtsein ist daher die directeste Offenbarung der innern geistigen Allgemeinheit des menschlichen Individuums. Unzertrennlich von diesem Proceß ist das Bewußtsein einer objectiven Welt. Wer seine Individualität von der objectiven Welt unterscheiden kann, kann auch einen Schritt weiter gehen; er kann sich selbst, seine eigne Besonderheit als eine Erscheinung dieser Welt außer sich hinstellen.

Ist uns aber dieser Proceß des Bewußtseins und Selbstbewußtseins von specifischer Wichtigkeit, so sind es damit auch die Erscheinungen des Geistes, in welchen eben dieser Proceß noch nicht gesetzt ist. Erst im Unterschiede von andern geistigen Erscheinungen hat er seinen eigenthümlichen Werth, seine principielle Bedeutung. Wenn der bewußte Geist sich von der objectiven Welt und seiner eigenen Individualität unterscheidet, so wäre der allgemeine Charakter der von diesem Proceß verschiedenen Erscheinungen die Einheit des Geistes mit der objectiven Welt und seiner Individualität. Das einfachste Beispiel für solche Einheit ist z. B. die Empfindung. In dem Proceß der Empfindung ist der Geist auf seine individuelle Sphäre beschränkt und zugleich wirkt die äußere Welt auf ihn ein, ohne daß das Individuum diese äußeren Wirkungen als solche von seiner eignen Innerlichkeit abtrennte.

Hiermit hätten wir also zunächst zwei specifisch verschiedene Sphären der geistigen Erscheinungen. Für die zweite bietet sich sogleich eine passende Bezeichnung: *der bewußte Geist*. Wollten wir die erste den empfindenden Geist nennen, so würde diese Be-

zeichnung zu eng sein. Sagen wir vorläufig: das Seelenleben des Menschen.

An den Proceß des Bewußtseins und Selbstbewußtseins knüpfen sich nun aber noch andere geistige Erscheinungen an, welche offenbar von den eben kurz angedeuteten specifisch zu unterscheiden sind. Der bewußte Geist tritt einer objectiven Welt gegenüber und diesen Unterschied hält er fest. Eben in diesem Unterscheiden besteht seine eigenthümliche Function. Dagegen liegt der allgemeine Charakter eines dritten Kreises von geistigen Erscheinungen gerade darin, diesen Unterschied des subjectiven Geistes von der objectiven Welt aufzuheben, ihn durch die eigne geistige Thätigkeit zu überwinden. Wenn ich — theoretisch — die objective Welt erkennen will, so muß ich diese in meine Vorstellungen, Gedanken aufnehmen; und wenn ich — praktisch — meinen Willen ausführe, so trage ich meine Gedanken auf die objective Welt über. In beiden Weisen der geistigen Thätigkeit bringe ich also eine Einheit von Subject und Object hervor. Der theoretische und praktische Geist würde also das dritte Glied zu dem individuellen und selbstbewußten Geist bilden. Indem, wie wir sehen werden, Wissen und Wollen die wesentlichen Momente des Begriffs der Freiheit bilden, so könnten wir für diesen letzten Kreis der geistigen Erscheinungen die Bezeichnung: der freie Geist wählen.

Wenn wir den ersten Theil unserer Betrachtungen als die Lehre vom Seelenleben des Menschen bezeichnen, so bedarf es keiner weitern Bemerkung, daß wir die Seele des Menschen nicht als ein besondres Wesen dem Geiste gegenüberstellen. Den Geist in besondern Formen seiner Thätigkeit nennen wir Seele.

Erſter Abſchnitt.

Die Empfindung.

1. Die organiſchen Empfindungen.

Das Selbſtgefühl und die Empfindung wird das allgemeine Thema unſerer nächſten Betrachtung ſein.

Gehen wir aus von den uns Allen bekannten Thatſachen, ſo verbindet ſich nach unſerer gewöhnlichen Erfahrung das Empfinden ſogleich mit andern geiſtigen Acten. Vor Allem mit dem Vorſtellen und dem Bewußtſein. Wenn wir über uns ſelbſt reflectiren, ſo iſt es uns bereits zu etwas ganz Geläufigen geworden, die Empfindungen, die wir durch die Sinne erhalten, auf äußere Gegenſtände zu beziehen. Eben die ſinnliche Empfindung, meinen wir, iſt es und zwar ſie allein ohne weitere geiſtige Thätigkeit, durch die wir die Kenntniß von der äußern, uns umgebenden Welt erhalten. Das was wir ſehen, hören, riechen, ſchmecken, fühlen, iſt für uns ein ſelbſtſtändiges Ding, welches durch ſeine beſondern Eigenſchaften auf uns einwirkt, welches wir auch weiter durch einen Namen zu bezeichnen wiſſen, von dem wir alſo ein Bild, eine Vorſtellung haben. Ebenſo haben wir auch das Bewußtſein, daß im Unterſchiede von den Sinnesempfindungen ein andrer Kreis der Empfindungen uns nur von den eignen körperlichen Affectionen in Kenntniß ſetzt. Den Hunger, die Ermüdung u. ſ. w. leiten wir nicht ab von den Eigenſchaften äußerer uns afficirender Dinge. Dies ſind vielmehr Zuſtände unſeres eignen Leibes, hervorgerufen durch organiſche Veränderungen, die mit der äußern Welt in keinem direkten, unmittelbaren Zuſammenhang ſtehen.

Ohne Zweifel ist die Verbindung der Empfindung mit der bewußten Vorstellung eine nothwendige, im Wesen des Geistes begründete. Sie charakterisirt vor Allem das menschliche Empfinden und wir können ohne Bedenken behaupten, daß erst durch diesen Fortgang zur Vorstellung das Empfinden selbst eine wahrhaft geistige Gestalt erlange.

Wir würden aber zu weit gehen, wollten wir das Empfinden gar nicht als solches gelten lassen, wenn es sich nicht zur bewußten Vorstellung fort entwickelt. Tritt es etwa erst dann ein, wenn wir unsre Sinnesempfindungen ausdrücklich auf Gegenstände außer uns beziehen, und einen andern Kreis von Empfindungen im Unterschiede von den ersten nur als Zustände unsers Leibes betrachten? Schwerlich werden wir dem Kinde, sobald es zuerst seine Augen aufschlägt, das Bewußtsein vindiciren wollen, daß die Licht- und Farbenunterschiede, die es empfindet, von der Einwirkung äußerer, mehr oder weniger entfernter Gegenstände herrühren. Werden wir auch sagen, daß das Kind überhaupt nicht empfinde? Und wollen wir behaupten, daß von der Zeit an, wo wir über die Empfindungen zu urtheilen gelernt haben, keine Empfindung mehr in uns vorgeht, die wir nicht mit der entsprechenden Vorstellung begleiten?

Jedoch handelt es sich bei unserer jetzigen Betrachtung eigentlich gar nicht darum, in wie weit ein Empfinden existiren könne ohne Bewußtsein, sondern zunächst nur darum: ob wir nicht beide Erscheinungen specifisch von einander zu unterscheiden haben, d. h. es handelt sich nicht um eine factische Trennung, sondern um eine begriffliche Unterscheidung. Daß wir aber eine solche vornehmen müssen, um zur klaren Einsicht in den Proceß des Empfindens zu kommen, ist ganz unzweifelhaft. Gerade darin besteht die Unklarheit unserer gewöhnlichen Vorstellung, daß wir die verschiedenen Momente, die in einem geistigen Processe enthalten sind, nicht als solche uns zum Bewußtsein bringen. So lange wir dies nicht thun, ist an eine Einsicht in den innern Zusammenhang dieser Momente natürlich gar nicht zu denken. Nehmen wir aber die geforderte Unterscheidung zwischen Empfindung und Bewußtsein zunächst nur in diesem Sinne, so brauchen wir bei unsrer Betrachtung auch nicht bloß nach geistigen Zuständen zu suchen, in welchen thatsächlich kein Bewußtsein, aber doch ein Empfinden vorhanden ist, sondern wir

können an das bewußte Empfinden unsere Untersuchung anknüpfen, um durch Analyse die verschiedenen Momente desselben zu entdecken. Erst wenn uns dies gelungen, werden wir über die Frage nach der factischen Trennung zwischen Empfindung und Bewußtsein entscheiden, auch die geistigen Erscheinungen beurtheilen können, welche auf einer solchen Trennung beruhen.

Wir haben, um unser allgemeines Thema zu bezeichnen, zu der Empfindung sogleich noch ein Wort hinzugesetzt, nämlich: Selbstgefühl. Das Wort Gefühl hat in dem psychologischen Sprachgebrauch eine vielfache Bedeutung. Einmal bezeichnen wir damit eine bestimmte Form der Sinnesempfindung; dann sprechen wir aber auch von religiösen, ästhetischen, sittlichen Gefühlen, und geben somit dem Gefühl einen allgemeinen geistigen Inhalt. Ebenso statuiren wir auch ein Gefühl der rein körperlichen Lust und Unlust. In wie weit der Sprachgebrauch nicht Unrecht hat, diese verschiedenen geistigen Processe als Gefühl zu bezeichnen, wird aus dem Verlauf unserer Betrachtung von selbst erhellen. Über die Bedeutung, in welcher wir das Wort Selbstgefühl nehmen, haben wir uns schon früher erklärt. Wir wüßten für diese Bedeutung, welche sogleich noch näher zu erläutern ist, keinen passendern Ausdruck zu finden.

Von entscheidender Wichtigkeit für den Begriff der Empfindung ist es, Empfindung und Selbstgefühl als unzertrennliche Momente ein und desselben Processes zu fassen. Keine Empfindung ohne Selbstgefühl. Die Empfindung ist wesentlich eine einzelne, momentane, specifisch bestimmte; sie enthält aber zugleich die Thätigkeit der einen, ungetheilten Individualität, und eben diese in jeder besondern Empfindung gegenwärtige individuelle Allgemeinheit ist das Selbstgefühl.

An die Gegenwart des Selbstgefühls in der Empfindung knüpft sich noch ein anderes Moment an. Viele Empfindungen von sehr verschiedener Qualität verbinden sich mit dem Gefühl der Lust oder Unlust. Es muß nahe liegen, das erste herzuleiten aus der Übereinstimmung, in welcher der empfundene Lebensproceß mit der Natur der Seele steht, das letztere dagegen aus dem Widerstreit, welcher in das Selbstgefühl eindringt. Bleiben wir zunächst hierbei stehen, so scheinen Gefühle der Lust oder Unlust so unzertrennlich mit dem Processe des Selbstgefühls gesetzt, daß sie in keinem

Acte desselben fehlen können. Indem nämlich im Selbstgefühl die Seele sich eine besondre Bestimmtheit des individuellen Lebens aneignet, ihrer individuellen Allgemeinheit unterordnet, so erscheint dies immer zugleich als ein kritischer Act. Jene Bestimmtheit entspricht entweder dem Selbstgefühl, oder widerspricht ihm in höherem oder geringerem Grade. Welche mannigfache Modificationen in diesem Verhältniß der Empfindung zum Selbstgefühl eintreten können, werden wir später sehen. Wir haben bei der Betrachtung der besondern Formen der Empfindung die Beziehung derselben zum Gefühle der Lust und der Unlust immer im Auge zu behalten.

Erinnern wir uns an unsere früheren Untersuchungen, so bedarf es keines weiteren Beweises, daß das Selbstgefühl in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Empfinden der einfachste psychische Proceß ist. Eben darum fangen wir mit ihm an. Ob und in wie weit sich das Selbstgefühl den besondern Empfindungen entgegen setzen kann, haben wir später zu untersuchen. Zunächst tritt es nothwendig auf in Einheit mit den Empfindungen, als dem Wechsel derselben folgend, ohne sich in seiner Einfachheit als die Einheit aller Empfindungen geltend zu machen. Auch haben wir für jetzt noch nicht den Fortgang des Empfindens zur bewußten Vorstellung zu entwickeln. Vielmehr handelt es sich um die unmittelbare Basis dieses Fortgangs, um die Erkenntniß der Elemente, an welche sich derselbe mit Nothwendigkeit anknüpft.

Dem gebildeten Bewußtsein ist es geläufig, zwei Klassen von Empfindungen von einander zu unterscheiden. Ein Kreis von Empfindungen nämlich eröffnet uns die Kenntniß der objectiven Welt; es sind die Sinnesempfindungen. Sie entstehen durch die Einwirkung der äußern Dinge auf unsre Sinnesorgane. Die andre Klasse der Empfindungen dagegen giebt uns nur Kunde von unsern eignen organischen Zuständen; mögen sie zum Theil ebenfalls durch äußere Einflüsse hervorgerufen werden, über die bestimmte Beschaffenheit der äußern Welt erfahren wir durch sie nichts.

Hier werden also die Empfindungen unterschieden nach der Bedeutung, welche sie für die bewußte Vorstellung haben. Jedenfalls tritt in diesem Fortschritt zum Bewußtsein der specifische Unterschied der Empfindungen offen hervor. Hier zeigt sich unverkennbar ihr verschiedener Werth, die verschiedene Stellung, welche die

Empfindungen im psychischen Leben des Menschen einnehmen. Für uns ist diese verschiedene Stellung zunächst nur eine Thatsache, ein Problem.

Wir gehen aus von den Empfindungen, welche nicht durch Sinnesorgane vermittelt sind. Man bezeichnet sie bisweilen wohl als organische Empfindungen, oder faßt sie unter dem Ausdruck des Gemeingefühls zusammen. Wir wagen es nicht, einen passendern Namen für sie aufzufinden. Der Inhalt dieser Empfindungen ist ein unendlich mannigfacher. Sie legen sich an die verschiedenen organischen Processe an. Vor Allem heben sich die Empfindungen heraus, die sich mit dem Proceß der Assimilation und der Gattung verbinden. Ferner markirt sich in hervorstechender Weise die Empfindung der Ermüdung, die wir nach einem heftigen oder langdauernden Gebrauch unserer Bewegungsorgane haben. Auch ohne eine solche Anstrengung tritt periodisch das Gefühl der Müdigkeit ein, wie nach einem gesunden Schlafe das Gefühl der Kraft. Welche unendliche Nüancen hat nun aber weiter das Gefühl des Unwohlseins! Wie specifisch verschieden stellen sich uns die Schmerzen dar, die wir in den verschiedenen Theilen des Körpers empfinden! Ja, in demselben Theile haben die Schmerzen eine sehr mannigfache Färbung. Wer viel an Kopfweh oder Zahnweh leidet, wird es wissen, wie ein Schmerz von derselben Stärke der vielfachsten Modificationen fähig ist. Zu diesen markirten Schmerzen treten die Empfindungen der Übelkeit, des Schwindels, der Schwere in den Gliedern, der Beengung, des Fieberschauers u. s. w. Wir brauchen nur kurze Zeit auf uns zu achten, um eine Menge verschiedener Empfindungen in uns zu entdecken, die zum großen Theil so unbestimmter, dunkler Natur sind, daß jeder Versuch, sie durch die Sprache zu bezeichnen, mißglückt. Auch können wir oft nicht angeben, an welchem Theile des Körpers wir den Schmerz und das Unbehagen empfinden.

Wenn wir vorher behaupteten, daß die Empfindung durch die Unterordnung unter das Selbstgefühl immer mit einem Gefühl der Lust oder Unlust sich verbinde, so tritt dies in dieser ersten Klasse der Empfindungen am offenbarsten hervor. Sie scheinen gar nichts Anderes zu sein als verschiedene Gefühle der Lust und der Unlust. Übersehen wir aber nicht, daß eben in dieser Verschiedenheit sich zugleich der Unterschied zwischen Empfindung und Gefühl gel-

tend macht. Wir werden gewiß Muskelermüdung und Kopfschmerz nicht mit einander verwechseln. Der Unterschied dieser Gefühle ist nicht bloß ein gradueller, auch nicht bloß ein lokaler, sondern er stellt sich uns auf das Unzweideutigste als ein specifischer dar. Es ist dieser specifische Unterschied der Lust- und Unlustgefühle mit dem Unterschied der Sinnesempfindungen zu paralleliſiren, also mit dem Unterschied zwischen der Empfindung des Lichts, des Tons, des Geruchs u. s. w. Wir sagen: zu paralleliſiren; denn daß bei den Sinnesempfindungen jener specifische Unterschied durch eigenthümliche Verhältnisse vermittelt ist, liegt auf der Hand.

Beide in den Gemeingefühlen zu unterscheidenden Momente — die specifische Empfindung, die in ihnen liegt, und das Gefühl der Lust oder Unlust — können nun auch relativ auseinander treten. Eine intensive geistige Beschäftigung läßt uns einen Schmerz, ein Unwohlsein vergessen; wir sagen: wir fühlen nichts davon. Für unsre bewußte Vorstellung können beide Momente zugleich verschwinden, die specifische Empfindung und das Gefühl. Allein es kann auch das Gefühl der Unlust mehr zurücktreten als die eigenthümliche Empfindung. Werden wir z. B. vom Durst gepeinigt, dabei aber veranlaßt, lebhaft und mit Interesse zu reden, so empfinden wir ununterbrochen die Trockenheit im Munde, das Gefühl der Pein ist verschwunden. Wenn ein Kranker dem Arzte die Eigenthümlichkeit seiner Schmerzen, seines Unbehagens beschreiben soll, so wendet er ebenfalls seine Aufmerksamkeit überwiegend der specifischen Empfindung zu, die in seinem Schmerzgefühle liegt, und eben durch diese Aufmerksamkeit, durch dies theoretische Interesse tritt der Schmerz als solcher momentan zurück. Es kann aber auch das Entgegengesetzte Statt finden. Die Empfindung kann zurücktreten gegen das Gefühl. Wie oft fühlen wir uns während unsrer Arbeit auf eine unbestimmte Weise gehemmt. Es drückt uns ein Unbehagen, dem wir nicht nachgeben, das wir aber nicht loszuwerden vermögen, obwohl wir unsere Aufmerksamkeit nicht bestimmt darauf richten. Erst wenn wir dies thun, markirt sich die specifische Bestimmtheit desselben; nun erst zeigt es sich, daß es von Hemmung im Athmen oder Befangenheit des Kopfs u. a. herrührte.

Um es uns klar zu machen, durch welche Bedingungen das Gefühl der Lust und Unlust vermittelt ist, gehen wir auf einige Erscheinungen desselben etwas näher ein.

Der organiſche Leib iſt fortwährend in der Regeneration begriffen. Dieſe iſt aber nur möglich, wenn er neue Stoffe von außen in ſich aufnimmt und das Verbrauchte abſcheidet. Der Hunger entſteht, wenn jene Aufnahme durch den normalen Proceß der Regeneration gefordert wird. Unterbrechen kann der Organismus dieſen Proceß unmöglich. Er zehrt aus ſich ſelbſt, verbraucht ſich ſelbſt, wenn ihm nicht von außen Nahrung zugeführt wird. Bei dem Hunger iſt alſo eigentlich der ganze Leib betheiligt und daher kommt es auch, daß bei einem hohen Grade deſſelben die verſchiedenſten krankhaften Erſcheinungen entſtehen und der Schmerz den ganzen Körper durchdringt. Alle Theile des Organismus ſind in dieſer Unmöglichkeit, in dieſem Widerſpruch befangen, ſich neu zu geſtalten, die ununterbrochene Secretion zu ertragen ohne äußere Hülfe. Sind die Verdauungsorgane geſchwächt, ſo fühlen wir auch keinen Hunger. Eben das Verdauen ohne Nahrung bringt den Hunger hervor. Mag auch ein geringer Grad des Hungers ſchon ein Gefühl der Unluſt ſein, es miſcht ſich in dieſes das Gefühl der Geſundheit, und darum liegt ein entſtehender Hunger immer auf der Grenze zwiſchen Luſt und Unluſt. Durch das Eſſen hebt ſich der Widerſpruch auf, durch welchen das Gefühl des Hungers entſtand. Ein für den Proceß der Regeneration nothwendiges Moment wird erfüllt; eben darum iſt die Stillung des Hungers ein Gefühl der Befriedigung, der Luſt. Ohne Zweifel dauert, während wir den Hunger ſtillen, das Gefühl des Hungers noch fort; ſobald dieſes vollſtändig ſchwindet, ſchwindet auch die Luſt am Eſſen. Alſo ohne das Gefühl der Unluſt fühlen wir auch keine Luſt. Eben das Verſchwinden des erſtern, dieſer Proceß ſelbſt giebt das Luſtgefühl. Sobald der Hunger vollſtändig geſtillt iſt, mögen wir uns ganz behaglich fühlen, allein ein poſitives Luſtgefühl mit einer beſtimmten Empfindung, können wir dieſes Behagen nicht mehr nennen. Die beſtimmte Empfindung hat ſich in das Selbſtgefühl aufgelöſt.

Ein weſentliches Moment in dem Aſſimilationsproceß iſt das Athmen. Es wird ſchwer ſein, darüber zu entſcheiden, ob dem Aufathmen ein Gefühl des Mangels und ſomit der Unluſt vorausgeht. Achten wir ausdrücklich auf das Athmen, ſo wird es uns wohl ſo vorkommen. Schon dieſe Aufmerkſamkeit aber kann in dieſen Proceß, der unwillkürlich vor ſich geht, aber von unſrer Will-

kür gehemmt werden kann, eine Störung hervorbringen. Wir halten während der Beobachtung den Athem an und dann tritt entschieden das Gefühl der Unlust ein. Gewöhnlich geht das Athmen vor sich, ohne irgend ein merkliches Lust- und Unlustgefühl. Mit der Empfindung des gehemmten Athmens — dem Hunger nach Luft — verbindet sich aber ein sehr intensives Gefühl der Unlust und ebenso mit dem Schwinden dieser Hemmung ein Gefühl der Lust. Wollten wir bei jedem beginnenden Hunger sogleich essen, so würde Lust- und Unlustgefühl seine Bestimmtheit verlieren. Ähnlich verhält es sich im Proceß des Athmens. Das normale Athmen giebt uns nur ein Gefühl des Behagens, der ungehemmten Gesundheit.

Wir erwähnten vorher das Gefühl der Müdigkeit. Wir werden später sehen, wie das Schlafen und Wachen wahrscheinlich vorzugsweise mit dem Gestaltungsproceß des Organismus zusammenhängt und eben in dem periodischen Verlauf dieses Processes die Nothwendigkeit des Schlafes liegt. Werden wir gestört, dem Gefühl der Müdigkeit nachzugeben, so entsteht ein Gefühl der Unlust; dagegen ist die in den Schlaf überführende Hingabe an die Müdigkeit entschieden ein Lustgefühl.

Eine eigenthümliche Rolle in dieser Klasse von Empfindungen spielt das Muskelgefühl. Wir fühlen nicht bloß nach starkem Gebrauch der Muskeln Ermattung, sondern wir sind auch im Stande, die Anspannung unsrer Muskeln bis auf einen bestimmten Grad abzuschätzen, die wir anwenden müssen, um einen mechanischen Widerstand zu überwinden, Lasten zu heben u. s. w. Man hat dieses bestimmte Muskelgefühl auch wohl als Muskelsinn bezeichnet, eben darum, weil wir durch dieses ähnlich wie durch das Tastgefühl die äußern Dinge nach einer besondern Seite hin wahrzunehmen vermögen. Einige haben es versucht, dies Muskelgefühl geradezu auf den Hautsinn zurückzuführen, indem sie gemeint, daß wir über die Schwere einer Last nur urtheilen nach der verschiedenen Spannung, in welche bei dem Heben derselben die Oberfläche unsrer Haut versetzt wird. Allerdings mag die Affection der Haut bei dem Gefühl der Muskelermüdung und Anspannung in den meisten Fällen von wesentlicher Bedeutung sein. Man geht aber zu weit, wenn man dieses Gefühl nur von dem Hautsinn ableitet. Wir fühlen auch Ermattung, wenn wir den Arm, den Fuß längere Zeit ausstrecken, ohne daß durch diese Haltung die Haut in

beſondre Spannung verſetzt würde. Von einem Muskelſinne zu reden, iſt nun aber doch wenig paſſend, ſchon darum, weil hier das fehlt, was zur Sinnesempfindung weſentlich gehört, nämlich ein beſondres Sinnesorgan. Das Gefühl der Ermüdung iſt ohne Zweifel ein ſchmerzhaftes; das allmählige Verſchwinden deſſelben ein angenehmes. Auch hier aber tritt, wenn es verſchwunden iſt, an die Stelle des poſitiven Luſtgefühls nur das Gefühl des unbeſtimmten Behagens ein.

Ähnlich verhält es ſich auch mit den mannigfachen, zum Theil ſehr unbeſtimmten Gefühlen des Unwohlſeins. Im Momente ihres Nachlaſſens, ihres Verſchwindens entſteht ein Gefühl der Luſt. Dann aber folgt ein Gefühl des Wohlſeins, welches keine ſpecifiſch beſtimmte Empfindung in ſich ſchließt.

Eine wirkliche Erkenntniß aller dieſer Empfindungen iſt natürlich nur zu erreichen, wenn wir den ganzen Verlauf des organiſchen Proceſſes kennen, durch welchen ſie bedingt werden. Im Allgemeinen charakteriſtiſch für dieſen Verlauf iſt es, daß er einen größeren Complex von Organen trifft, als dies in der Sinnesempfindung der Fall iſt. Beſonders wenn es nun aber darauf ankommt, den organiſchen Vorgang bis in das Nervenſyſtem zu verfolgen, alſo hier die eigenthümlichen Bedingungen anzugeben, durch welche die verſchiedenen Empfindungen des Hungers, der Müdigkeit u. ſ. w. vermittelt werden, ſo ſind die Reſultate der phyſiologiſchen Beobachtung ſo aphoriſtiſch und unſicher, daß die Pſychologie für jetzt ganz davon abſtehen muß, die Sache nach dieſer Seite hin weiter auszuführen.

Daß bei der Erkenntniß der beſondern Empfindungen die allgemeinen Principien immer wieder zur Sprache kommen und die weſentliche Baſis der ganzen Betrachtung bilden, verſteht ſich von ſelbſt. Will ich begreifen, wie ein beſtimmter organiſcher Vorgang eine beſtimmte Form der Empfindung hervorruft, ſo kann ich dabei unmöglich von dem Weſen des Organismus und der Beziehung deſſelben zur Seele abſtrahiren. Einen beſondern organiſchen Proceß kann ich ſicherlich nicht mit einem beſtimmten pſychiſchen Proceß in Beziehung ſetzen, wenn ich dies mit dem Organismus im Allgemeinen nicht kann. Die allgemeine Frage nach dem Zuſammenhang zwiſchen Leib und Seele drängt ſich immer in den Vordergrund, und ſo lange ſie nicht entſchieden, führt der Verſuch, einen

beſondern organiſchen Proceß in ſeinem innern Zuſammenhang mit dem pſychiſchen zu erkennen, zu nichts.

Nehmen wir z. B. die organiſchen Erſcheinungen zuſammen, welche, ſoweit wir ſie verfolgen können, das Hungergefühl begleiten, ſo entſteht ſogleich die Frage: was haben denn dieſe Erſcheinungen mit einem pſychiſchen Proceß überhaupt zu thun? Iſt dieſer nicht vollkommen heterogener Natur als jene? Halten wir nun weiter feſt, daß die organiſchen Erſcheinungen nur beſondere Combinationen von phyſikaliſchen und chemiſchen Proceſſen ſind, ſo iſt principiell darüber entſchieden, daß es rein unmöglich iſt, das Gefühl des Hungers mit dem begleitenden organiſchen Vorgang in eine innere Beziehung zu ſetzen. Es machen ſich dann bei dieſem beſondern Fall alle die Schwierigkeiten geltend, die wir früher im Allgemeinen haben kennen gelernt. Sagen wir, jener organiſche Vorgang iſt unmittelbar als ſolcher zugleich das Gefühl des Hungers, ſo iſt dieſe materialiſtiſche Vorſtellung ganz ebenſo unhaltbar wie die dualiſtiſche, nach welcher der Hunger dadurch entſtehen wird, daß dieſer beſtimmte mechaniſche Proceß die Seele äußerlich trifft und afficirt.

Die Bedingungen des Hungers ſind ſpecifiſch organiſcher Natur. Das iſt das Erſte was wir feſthalten müſſen. Sie ſind ein Vorgang im Organismus, welcher ſeinem Weſen nach ein ideelles Ganze, eine energiſche ſich ſelbſt zuſammenhaltende Einheit iſt. Von jenen Bedingungen wird alſo die Seele nicht äußerlich getroffen, ſondern wie ſie die ideelle Einheit des Leibes iſt, ſo iſt der beſondre Zuſtand des Leibes ihr eignes beſonderes Daſein. Wie ſie als Selbſtgefühl den Leib umfaßt, ſo wird dieſes durch eigenthümliche organiſche Proceſſe auch nothwendig ein eigenthümliches, ſpecifiſch beſtimmtes Selbſtgefühl. Die Frage warum es gerade dieſes und kein anderes wird, hat keinen Sinn. Denn wir kennen dies Gefühl nur aus der Erfahrung. Auf dieſe müſſen wir verweiſen, wenn wir deſſen ſpecifiſche Beſtimmtheit klar machen wollen. Wir können daher immer nur fragen, warum bei dieſem Zuſtande des Organismus überhaupt das Selbſtgefühl zu einem beſtimmten wird; eine nähere Beſchreibung dieſer Beſtimmtheit, durch welche die Erfahrung erſetzt werden könnte, ſteht mit dem Weſen der Empfindung ſelbſt im Widerſpruch.

2. Die Sinnesempfindung.

a. Die Sinnesempfindung im Allgemeinen.

Wir wenden uns zur Betrachtung der Sinnesempfindung. Schon in der erſten Klaſſe der Empfindungen war das Selbſtgefühl in dem äußerlichen Proceß des Organismus verwickelt. Die mannigfachen Störungen deſſelben, die theils nothwendig zu ſeinem Weſen gehören, theils zufällig in ihn eindringen, werden als Momente des Selbſtgefühls zu beſondern Empfindungen. In der Sinnesempfindung erhält zunächſt eben dieſe Äußerlichkeit des Selbſtgefühls eine entwickeltere Geſtalt. Sie tritt als ſolche hervor, als äußere Beziehung des Organismus zu der umgebenden Welt. Eben dieſe Beziehung iſt ausdrücklich im Organismus enthalten, iſt in ihm zu beſondern Organen ausgebildet, deren weſentliche Function eben darin beſteht, die Aufnahme dieſer das lebendige Individuum von außen treffenden Proceſſe in das Selbſtgefühl zu vermitteln. Die Sinnesorgane leiſten nichts Anderes als dies. Eben hierin beſteht ihre weſentliche Bedeutung, ihr weſentlicher Zweck.

Die Sinnesempfindung werden wir alſo im Allgemeinen als eine Verwirklichung des Selbſtgefühls anzuſehen haben. Es giebt daher auch kein Selbſtgefühl ohne alle Sinnesempfindung. Bei den niedrigſten Thieren finden wir bekanntlich keine entwickelten verſchiedenen Sinnesorgane. Sie vermögen daher auch im eigentlichen Sinne gewiß nicht zu ſehen, zu hören, zu riechen, zu ſchmecken. Allein den Sinn des Gefühls können wir ihnen nicht abſprechen, ſo unvollkommen er auch ſein mag, wenn wir ihnen überhaupt irgend ein pſychiſches Leben zugeſtehen. Schon die äußere Oberfläche der Haut reicht hin, das Gefühl der verſchieden ſtarken Berührung, des Wechſels der Temperatur zu vermitteln. Das Hervortreten verſchiedener Sinnesorgane iſt ein ſicheres Zeichen einer höhern Organiſation wie eines entwickelten pſychiſchen Lebens.

In dem ganzen Verlauf der Sinnesempfindung werden wir drei Hauptſtationen zu unterſcheiden haben. Ein äußerer natürlicher Proceß iſt die Vorausſetzung für eine normale Sinnesempfindung. Gleichviel zunächſt, ob das Individuum etwa durch ſeine willkürliche Bewegung dieſen Proceß hervorruft oder ihm wenig-

stens entgegenkommt, es wird von außen getroffen, ganz ebenso wie andre Körper mechanisch gestoßen, von der Wärme ausgedehnt, von dem Lichte beschienen werden u. s. w. Gegen diesen von außen auf ihn eindringenden Proceß reagirt der Organismus. Er nimmt denselben nicht einfach in sich auf, sondern macht in dieser Aufnahme zugleich seine besondre Natur geltend. Eben diese durch die äußere Ursache im Körper hervorgerufene Veränderung, dieser ganze eigenthümliche organische Vorgang ist das zweite wesentliche Glied in dem Processe der Sinnesempfindung. Endlich drittens aber ist die Empfindung selbst ein Act der Seele und als solcher sowohl von dem äußern Proceß als von dem organischen Vorgang specifisch verschieden. Keine besondre Empfindung ist möglich, ohne daß das Individuum darin sich selbst fühlte. Wenn auch die Empfindung von einem bestimmten Proceß der äußern Natur hervorgerufen ist, zuletzt ist sie doch das Produkt der Seele, eine besondre Erscheinung des individuellen Selbst, welches nie und nimmermehr Product eines äußern Processes sein kann.

Wir sehen, welch' complicirter Proceß die Sinnesempfindung ist. Alle Sphären der Wirklichkeit kommen darin zusammen. Sie ist nicht bloß ein psychologisches, sondern ebenso sehr auch ein physiologisches und physikalisches Problem. Wollen wir vollständig die Empfindung des Sehens begreifen, müssen wir sicherlich auch das Wesen des Lichts kennen. Die Unvollständigkeit unseres physikalischen Wissens läßt ohne Zweifel auch die psychologische Erkenntniß nicht zum Abschluß kommen. Je weniger die Psychologie in der Lage ist, sich auf die Resultate der Physik und Physiologie berufen zu können, desto mehr muß sie darauf sinnen, innerhalb ihrer eignen Späre feste Anknüpfungspunkte zu finden; zugleich aber muß sie mit Bestimmtheit die Probleme hervorheben, welche der Proceß der Sinnesempfindung in sich schließt.

Indem die drei hervorgehobenen Glieder der Sinnesempfindung gleich wesentlich sind, so ist es entschieden einseitig, den eigenthümlichen Werth irgend eines Gliedes zu leugnen. Und doch liegt gerade hierin auch wieder die Versuchung, jedem Gliede die überwiegende Wichtigkeit zuzuschreiben und die andern dagegen als schlechthin abhängig zu denken. So hat man — was der Vorstellung besonders nahe liegt — den äußern natürlichen Proceß nicht bloß für die nothwendige Veranlassung sondern für die ganze Ur-

ſache der Empfindung angeſehen. Man hat alſo die Empfindung als einen rein paſſiven Zuſtand, als ein bloßes Leiden der Seele betrachtet. Im Sehen z. B. nimmt die Seele das Licht, die Farbe in ſich auf. Das äußere Licht bringt in die Seele ein und eben dieſes Afficirtwerden vom Licht iſt Sehen. Dagegen wird man mit Recht die in jeder Empfindung liegende Thätigkeit der Seele geltend machen. Jede beſondre Empfindung iſt immer ein pſychiſcher Act, und gehört als ſolcher zunächſt nur der Seele an. Indem wir unſre Empfindungen auf äußre Dinge übertragen, ſagen wir ganz gewöhnlich: der Gegenſtand iſt roth oder bitter oder rauh u. ſ. w. Genau genommen können wir nur ſagen: er ſieht roth aus, er ſchmeckt bitter, er fühlt ſich rauh an. Der beſtimmte Inhalt der Empfindung iſt zunächſt nichts Anderes als die beſtimmte Empfindung ſelbſt. Roth, bitter, rauh ſind alſo beſtimmte Empfindungen, ganz ebenſo wie der Hunger eine Empfindung und nicht die Eigenſchaft eines Dinges iſt. Ich kann höchſtens behaupten: die Beſchaffenheit des Gegenſtandes, welche in mir die Empfindung des Rothen bewirkt, wird eine andre ſein, als welche einen bittern Geſchmack in mir hervorruft. Wie ich mir aber dieſe Beſchaffenheit denken ſoll, iſt durch die Empfindung ſelbſt nicht gegeben.

Man iſt aber weiter gegangen. Man hat von dieſem Bewußtſein aus, daß die beſtimmte Empfindung als ſolche nur der Seele angehört, die Exiſtenz der objectiven Welt überhaupt in Zweifel gezogen. Es wird uns ein ſolcher Zweifel immer als ein höchſt ſeltſamer Einfall erſcheinen. Wer behaupten wollte, eine äußre objective Welt exiſtire gar nicht ſondern ſei nur unſre Einbildung, den werden wir vor Allem darauf verweiſen, daß wir ja die Dinge ſehen, fühlen, ſchmecken, d. h. wir verweiſen ihn auf ſeine ſubjective Empfindung. Gerade dieſe iſt es aber, an welche ſich jener Zweifel anknüpft. Wenn wir Alles, was wir von den Gegenſtänden ausſagen, in die ſubjective Empfindung verlegen, wird denn damit nicht im Grunde der Gegenſtand ſelbſt zu einer grundloſen Vorſtellung? Hilft uns denn die Annahme eines ſolchen Gegenſtandes zu einer genügenden Erklärung der Empfindung? Wie iſt es denn irgend möglich, daß die Seele durch einen vollſtändig heterogenen Proceß berührt, und zu einer Empfindung beſtimmt werden könnte? Vor Allem hat der Engländer Berkley dieſen ſubjectiven Idealismus mit vielem Scharfſinn durchzuführen verſucht. Er

läßt die Empfindungen und die sich daran anknüpfenden Vorstellungen von einer objectiven Welt durch die Einwirkung des göttlichen Wesens auf uns entstehen, indem er meint, daß nur ein geistiges Wesen, nie aber ein geistloser Gegenstand, bestimmte psychische Processe in uns bewirken könne. Die Täuschung einer objectiven Welt soll nach ihm nur darin seinen Grund haben, daß die Empfindungen nicht Produkte unserer Freiheit sind, daß sie durch den Einfluß des göttlichen Willens unwillkürlich in uns entstehen. Gewissermaßen kommen sie also doch von außen und eben darum beziehen wir sie auf einen äußern Gegenstand. Gelöst ist aber offenbar mit dieser Annahme das Räthsel der Empfindung nicht; es hat nur eine andre Gestalt angenommen.

Auch das zweite Glied in dem Processe der Sinnesempfindung — den organischen Vorgang — hat man als die eigentliche Quelle der bestimmten Empfindung betrachtet, also in ihm allein den Grund für die eigenthümliche Bestimmtheit der Empfindung finden wollen. Man ist besonders von der Beobachtung ausgegangen, daß eine Lichtempfindung in uns durch die mannigfachsten, den Sehnerv treffenden Reize entsteht. Ein Schlag, ein Druck auf das Auge erzeugt oft eine sehr intensive Lichtempfindung. Dasselbe soll auch bewirkt werden, wenn der Sehnerv durchschnitten wird. Auch die Empfindung des Schalles entsteht durch einen Schlag auf das Ohr, und nicht bloß wenn Schallwellen unser Ohr treffen.

Besonders ist es ein Proceß, welcher sämmtliche eigenthümliche Sinnesempfindungen zu erwecken im Stande ist, nämlich der electrische und galvanische. Schon ein einfaches Plattenpaar von heterogenen Metallen, mit dem Auge kettenartig verbunden, erregt die Empfindung eines hellen, blitzartigen Scheines. Im Gehörorgan dagegen erregt der elektrische Strom die Empfindung eines Geräusches. In dem Geruchsorgan entsteht ein phosphorartiger Geruch, und legen wir die Zunge zwischen zwei Platten von verschiedenem Metall, so wird dadurch ein saurer oder salziger Geschmack hervorgerufen, je nachdem das eine oder andre Metall sich über oder unter der Zunge befindet. Wirkt endlich ein electrischer Proceß auf die Nerven des Gefühls, so empfinden wir dies als Stoß, Schlag oder auch als Schmerz.

Hierzu tritt außerdem die bekannte Erfahrung, daß die verschiedenen Sinnesempfindungen in uns entstehen ohne nachweisbare äußere

Reize. Am meiſten iſt dies wieder beim Auge der Fall. Wenn wir die Augen ſchließen, ſehen wir ſelten nur eine dunkle Fläche; meiſt erſcheinen mannigfach wechſelnde Farben. Auch die Ohren können uns klingen, wie wir zu ſagen pflegen, ohne äußere Veranlaſſung. Wie oft kommt es vor, daß wir die Empfindung haben als lieſe uns Etwas über die Haut; erſt das Auge klärt uns über die Täuſchung auf. Ähnlich entſtehen, wenn auch ſeltener, ohne äußere Urſache Gerüche und Geſchmäcke.

Auf dieſe Erfahrungen ſich ſtützend hat man die Anſicht aufgeſtellt, daß den Sinnesnerven eine ſpecifiſche Energie zukomme, durch welche ſie ſobald ſie irgend wodurch in Thätigkeit geſetzt werden, die beſtimmte eigenthümliche Empfindung erzeugen. Die äußern Urſachen hätten alſo immer nur die Bedeutung, den Nerven zu ſeiner ihm durch ſeine Organiſation einmal vorgeſchriebenen Thätigkeit zu erwecken. Daß wir für jetzt nicht im Stande ſind, in der Structur der verſchiedenen Sinnesnerven Eigenthümlichkeiten nachzuweiſen, welche die Eigenthümlichkeit ihrer Function irgendwie erklärlich machen könnten, muß dieſe Lehre von der ſpecifiſchen Energie der Nerven zugeſtehen. Sie wird aber geltend machen, daß nach unſerer höchſt unvollſtändigen Kenntniß von der Structur der Nerven wir das Recht haben, ſolche eigenthümliche Unterſchiede in ihnen hypothetiſch anzunehmen.

Offenbar widerſetzt ſich dieſe Anſicht beſonders der Vorſtellung, als ob die Nerven nur paſſive Leiter eines von außen ihnen mitgetheilten beſtimmten Proceſſes ſein. Der Sehnerv nimmt nicht bloß auf was ihm von außen geboten wird, ſondern er reagirt gegen jede äußere Einwirkung in eigenthümlicher Weiſe. Er macht ſeine ſpecifiſche Natur geltend. Dieſe iſt eine feſt beſtimmte, ein für alle mal begrenzte. Wie die Pflanze nicht ſprechen kann, weil ſie hierzu nicht organiſirt iſt, ſo kann der Sehnerv nicht hören, ſchmecken u. ſ. w. Sobald er in Thätigkeit tritt, bewirkt er Lichtempfindung; eben dieſe und nur dieſe vermag er zu produciren; alles Andre iſt aus ſeiner Natur ausgeſchloſſen. Zu meinen daß unter beſtimmten Verhältniſſen und Einflüſſen der Sehnerv auch eine Schallempfindung zu vermitteln vermöchte, daß alſo die verſchiedenen Sinnesorgane ihre Functionen vertauſchen, für einander vicariren könnten, iſt hiernach eine durchaus widerſinnige Vorſtellung.

Die Lehre von der specifischen Energie der Sinnesnerven hat gegenwärtig in der Physiologie in der Schärfe und Ausdehnung, wie sie zuerst von J. Müller aufgestellt wurde, keine Geltung mehr. Die Physiologie kann sich aber nicht rühmen, das Problem, welches zunächst in jener Lehre ausgesprochen war, wirklich gelöst zu haben. Auch ist man in der Verwerfung derselben zu weit gegangen und hat die ihr unzweifelhaft zukommende Wahrheit verkannt.

Voran zu bemerken wäre, daß man einen adäquaten Reiz auf die Sinnesorgane denjenigen nennt, welcher ihrer eigenthümlichen Function entspricht. So ist das Licht ein adäquater Reiz für den Sehnerv. Dagegen ist der Druck für diesen ein inadäquater Reiz, weil die Empfindung des Sehens nicht Druck- sondern Lichtempfindung ist. Der Druck ist ein adäquater Reiz für den Gefühlssinn; für diesen ist dagegen das Licht ein inadäquater Reiz.

Gegen die Annahme einer specifischen Energie der Sinnesnerven hat man zunächst geltend gemacht, daß thatsächlich inadäquate Reize die verschiedenen Sinnesempfindungen durchaus nicht in der Ausdehnung hervorrufen, wie jene Annahme voraussetzt. Geruch und Geschmack z. B. entstehen nicht durch den mechanischen Druck auf die Geruch- und Geschmacksorgane. Ebenso wenig entsteht eine Gefühlsempfindung, wenn wir unsre Haut dem intensivsten Lichte aussetzen, die Gefühlsnerven also von dem Lichte getroffen werden. Wenn der electrische Proceß alle Sinnesempfindungen zu erwecken im Stande ist, so fragt es sich, ob derselbe nicht für alle Sinne adäquate Reize in sich faßt. Der electrische Proceß ist kein einfacher sondern sehr complicirter. Kann er nicht auf das Auge wirken, weil er Licht erzeugt, auf den Geschmack, weil er zugleich ein chemischer Proceß ist, auf das Gefühl, weil er mechanische Erschütterungen hervorbringt u. s. f.? Und könnte nicht die Erscheinung, daß der Druck auf das Auge eine Lichtempfindung hervorruft, etwa ähnlich zu erklären sein? Sollte nicht dieser Druck vielleicht erst durch Vermittelung einer electrischen Wirkung den Sehnerv zur Thätigkeit anregen? Gewiß ist es nicht so leicht, mit Bestimmtheit zu entscheiden, ob ein Reiz vollkommen inadäquater Art ist oder nicht.

Wie weit — hat man ferner gefragt — sollen wir nun die specifische Energie der Nerven ausdehnen? Der Sehnerv im Allge-

gemeinen erzeugt, wenn er irgend wodurch gereizt wird, die Lichtempfindung. Haben etwa die verschiedenen Theile und Primitivfasern des Sehnervs eine verschiedene Energie, also die einen, die Empfindung des Blauen, die andern die des Rothen u. s. w. zu erwecken? Oder können alle einzelnen Theile des Sehnervs, je nachdem sie von verschiedenen Reizen getroffen werden, alle Unterschiede der Lichtempfindung vermitteln? Bei dieser letzten Annahme hätte der Nerv in allen seinen Theilen eine bestimmte Breite seiner Thätigkeit; seine Energie schließt sich nicht mehr so bestimmt in sich ab, producirt nicht Alles aus sich selbst, sondern ist in diesen Produktionen von den äußern Einflüssen abhängig. Natürlich werden wir dieselbe Frage auch in Bezug auf die andern Sinnesnerven stellen. Kann also derselbe Gefühlsnerv die Empfindung des Drucks und die Empfindung der Wärme erzeugen, oder vertheilen sich diese Unterschiede des Gefühls an verschiedene Nerven oder Nervenfasern, die mit dieser besondern specifischen Energie ausgestattet sind? Kann der Gehörnerv in allen Theilen die Empfindung aller Töne erwecken oder wird jeder Ton von einer besondern Nervenfaser repräsentirt?

Einige Physiologen haben der Lehre von der specifischen Energie der Sinnesnerven wirklich diese Ausdehnung gegeben. Die Thatsachen fordern hierzu entschieden nicht auf; im Gegentheil, man kommt dadurch mit den Beobachtungen in einen schwer zu lösenden Conflict. Wir können auch nicht zugeben, daß die Annahme einer specifischen Energie der Nerven nothwendig zu jener Consequenz sich erweitern müsse. Die Unterschiede des Sehens, Hörens, Riechens u. s. w. sind durchaus nicht mit den Unterschieden, die von ein und demselben Sinne umfaßt werden, auf dieselbe Linie zu stellen. Die Annahme, daß der Sehnerv durch seine eigenthümliche Structur fähig ist, alle Farbenunterschiede zu empfinden, aber schlechthin keine Töne u. s. w., hat durchaus nichts Widersprechendes.

Allerdings erhalten nun aber bei dieser Annahme, bei dieser innern Weite der specifischen Energie die äußern Reize eine wesentliche Geltung. Eben dies ist der Punkt, auf den es bei der ganzen Frage ankommt. In wie weit es wirklich möglich ist, durch nicht adäquate Reize Sinnesempfindungen zu erwecken, hat die weitere Beobachtung noch zu entscheiden. Daß für die zu bestimmten Unterschieden entwickelte, ausgeprägte Sinnesempfindung die adä-

quaten Reize die nothwendige Voraussetzung sind, kann gar nicht geleugnet werden. Wenn auch durch den Druck auf das Auge eine Lichtempfindung entsteht, zum wirklichen Sehen gehört mehr. Die Empfindung einer bestimmt ausgeprägten, in ihren Theilen verschieden gefärbten Gestalt können wir unmöglich durch Stöße auf das Auge oder durch galvanische Einwirkungen hervorrufen. Nur wenn sich durch Lichtbrechung auf der Sehhaut ein Bild erzeugt, also durch einen adäquaten Reiz wird die unbestimmte Lichtempfindung zu einem wirklichen Sehen.

Dies führt nun aber sogleich noch auf einen andern Punkt. Man spricht von der Energie der Sinnesnerven, sieht also von den Sinnesorganen ab. Haben wir hierzu ein Recht? Bilden die Sinnesnerven mit den zu ihnen gehörigen Sinnesorganen nicht eine so unzertrennliche Einheit, daß nur beide zusammen die Vermittler der Sinnesempfindung sind? Wie die Sinnesnerven sich an ihrem peripherischen Ende an die Sinnesorgane anlegen, so vermuthet man, daß sie auch in ihrem centralen Anfange, im Gehirne, sich mit eigenthümlichen Organen verbinden. Gehören diese Organe nicht ebenso nothwendig zu ihnen wie die Sinnesorgane? Allerdings sind die letztern nicht bloß aus Nerven gebaut; es treten Theile von specifisch anderer Beschaffenheit hinzu. Die Sinnesorgane scheinen daher bei dem eigentlichen Acte der Empfindung selbst nicht unmittelbar betheiligt, allein daß sie trotzdem die nothwendigen Bedingungen des Empfindens sind, wenigstens des normalen, zu seiner vollen Wirklichkeit gelangenden Empfindens, ist unleugbar. Die äußern Reize treffen zunächst die Sinnesorgane, und erreichen erst durch sie die nie freiliegenden Nervenenden. Legen wir diese Enden frei, lösen wir sie los von den verschiedenen Hüllen, durch die sie gegen den directen Angriff von äußern Processen geschützt sind, so entsteht bei einem äußern Reiz, gleichviel wie dieser beschaffen sein mag, keine specifische Sinnesempfindung. Man kennt keine vollständig constatirte Ausnahme von dieser Regel. Jenes Experiment reicht freilich nicht aus, die Annahme, daß der Sinnesnerv durch seine specifische Energie für sich schon zur Vermittelung einer Sinnesempfindung fähig sei, schlechthin zu widerlegen. Schon darum nicht, weil es den Nerven mehr oder weniger lädirt. An die Stelle des normalen Zustandes ist ein krankhafter getreten.

Entsteht also unter diesen Verhältnissen überhaupt eine Empfindung, so verbindet sich diese mit dem Gefühle des Schmerzes.

Welche Bedeutung haben die Sinnesorgane, worin besteht ihre wesentliche Function? Diese Frage ist für den Proceß des Empfindens von entscheidender Wichtigkeit. In der ganzen Structur der verschiedenen Sinnesnerven vermögen wir keine Unterschiede aufzufinden, welche mit ihrer verschiedenen Funktion im wesentlichen Zusammenhange ständen, so sehr wir auch ein Recht haben, solche Unterschiede zu vermuthen. Bei den Sinnesorganen ist ein solcher Zusammenhang nach einzelnen Seiten hin eine offenbare Thatsache, wenn es auch für jetzt unmöglich ist, denselben bis ins Einzelne hin zu verfolgen. Zwei Punkte kommen hier besonders in Betracht. Einmal sind die Sinnesorgane schon durch ihre Lage gegen bestimmte äußere Einflüsse geschützt. So ist z. B. das eigentliche Gehörorgan für mechanische Reize, für welche die Haut offen liegt, schwer zugänglich. Dann ist nun aber ihr innerer Bau der Art, daß wenn sie auch mannigfachen Reizen ausgesetzt bleiben, doch nur bestimmte Einflüsse eine markirte, das Organ seiner Totalität nach treffende, zu einem Totaleffect sich zusammenfassende Veränderung hervorbringen. Relativ unempfindlich nach der einen Seite, haben sie nach der andern für den geringsten Einfluß die feinste Sensibilität. So ist die äußere Haut des Auges gegen äußern Stoß viel weniger nachgiebig, als die Haut der Finger. Allein sie hat an einer einzelnen Stelle die vollendetste Durchsichtigkeit. Ist es die wesentliche Bedingung des Sehens, daß ein Sammelbild auf das Ende der Nerven fällt, so ist nicht nur das Auge allein fähig, dies hervorzubringen, sondern es ist auch bei dieser eigenthümlichen Leistung dem äußern Licht in einer Weise zugänglich, wie keinem andern Proceß. Jeder andre Proceß übt freilich auch seinen Einfluß aus, allein er findet Widerstände, durch die er sich vertheilt, zersplittert, oder den harmonischen Zusammenhang der einzelnen Theile stört.

Die Sinnesorgane verhalten sich also in dieser Beziehung ähnlich wie die Instrumente, welche der Naturforscher construirt, um daran den Wechsel der verschiedenen äußern Processe zu beobachten. Die Wage, das Thermometer, das Barometer u. s. w. sind sehr verschieden gebaut. Sie müssen sämmtlich so sensibel wie irgend möglich sein, allein nur für bestimmte an sie herantretende Pro-

ceſſe. Ihre Empfindlichkeit iſt eine auswählende, kritiſche. Die menſchliche Kunſt ſucht dies auf verſchiedene Weiſe zu erreichen. Man ſtellt z. B. die Wage unter eine Glasglocke, um ſie vor dem Luftzug zu ſchützen. Die Hauptſache iſt aber, daß der Wagebalken bei der leichteſten Beweglichkeit doch im Gleichgewicht hängt. Dadurch allein iſt er fähig, das verſchiedene Gewicht anzuzeigen. Das Thermometer hängt nicht in einem ſolchen Gleichgewicht. Je empfindlicher die Wage iſt, deſto leichter kommt ſie auch durch allerlei Einflüſſe, die ich an ihr gar nicht meſſen will, aus dem Gleichgewicht. Alle Veränderungen, die in ihr vorgehen, treten immer zu dieſem ihr eigenthümlichen Effect heraus. Es wird z. B. das Gleichgewicht ſchon geſtört, wenn der Wagebalken an beiden Armen ungleich erwärmt wird. Man wird ſich alſo bemühen, eine ſolche ungleiche Erwärmung zu verhindern, oder den Bau der Wage ſo einzurichten, daß wenn dieſelbe eintritt, der Effect perhorescirt wird, alſo nicht als Störung des Gleichgewichts zum Vorſchein kommt. Die beſte Wage wäre die, welche auf das Leichteſte, aber allein durch die verſchiedene Beſchwerung ihrer Seiten aus dem Gleichgewicht käme, welche ſo zu ſagen nur durch dieſen ihr adäquaten Reiz und durch keinen andern in Thätigkeit geſetzt würde.

Eben der eigenthümliche Bau, durch welchen die Sinnesorgane aus dem ganzen Complex von äußern Einflüſſen, von denen ſie fortwährend berührt werden, einen beſtimmten Proceß aus dem Zuſammenhange mit anderen herausheben, indem ſie nur von dieſem in ihrer organiſchen Einheit afficirt werden, iſt die ſpecifiſche Energie der Sinnesorgane. Sie enthält alſo immer die beiden Momente: Offenheit und Verſchloſſenheit. In der äußern Natur trennen ſich nicht die Erſcheinungen des Lichts von denen der Wärme, der mechaniſchen Bewegung, des chemiſchen Proceſſes u. ſ. w., ſo verſchieden ſie auch von einander ſind. Der Organismus trennt ſie, ſo weit überhaupt eine ſolche Trennung möglich iſt. Die Sinnesorgane ſind Iſolatoren. Wie weit ſich dieſe ſpecifiſche Energie in die Nerven hinein erſtreckt, iſt für die Phyſiologie eine ſehr wichtige, bis jetzt nicht gelöſte Frage. Für jetzt ſcheinen uns freilich die Nervenfaſern des Sehnerven von derſelben Beſchaffenheit als die des Hörnerven. Der Unterſchied des Auges vom Ohre ſcheint bei den Sinnesnerven abzubrechen, und man iſt daher geneigt, dieſe nur als Leiter des durch die Sinnesorgane empfangenen Eindrucks an-

zusehen. Gewiß ist die Annahme einer specifischen Energie der Sinnesnerven so lange eine Vermuthung, als wir die Eigenthümlichkeit ihrer Function nicht in ihrem eigenthümlichen Bau nachzuweisen verstehen. Allein nach dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft steht uns diese Vermuthung vollkommen frei. Es steht uns die Annahme frei, daß die Sinnesorgane mit ihren Nerven bis in das Gehirn hinein ein zusammenhängendes Ganze bilden, in welchem alle Theile durch ihre eigenthümliche Structur nur zu dieser bestimmten Funktion befähigt sind. Jedenfalls ist die specifische Energie der Sinnesnerven immer in Zusammenhang zu setzen mit den Sinnesorganen, und darum ist auch ihren einzelnen Theilen oder Elementen keine speciellere Energie zuzuschreiben, als den Sinnesorganen zukommt. Ähnlich wie ein und dieselbe Wage Körper von verschiedenem Gewichte mißt, wie das Thermometer verschiedene Grade der Temperatur anzeigt, so besteht gerade darin die wesentliche Funktion der Sinnesorgane, daß sie innerhalb einer bestimmten Sphäre den wechselnden äußern Reizen folgen. Die Fähigkeit, vom Lichte, von der Farbe afficirt zu werden, kann sich auch zur Fähigkeit ausdehnen von den verschiedenen Graden der Helligkeit, von den verschiedenen Farben in verschiedener Weise afficirt zu werden.

Daß nun aber die Sinnesorgane sammt ihren Nerven keine physikalischen Apparate sind, sondern Organe des lebendigen Leibes — dies ist schließlich für die Einsicht in den Proceß der Sinnesempfindung doch wieder das Wichtigste. Die besondere Funktion, welche die Sinnesorgane haben, löst sie nicht los von dem ganzen organischen Proceß, sondern nur in ihm und durch ihn besitzen sie ihre eigenthümliche Energie. Sie werden erzeugt durch die Energie des organischen Processes und zwar nicht einmal, um dann unverändert fortzubestehen, sondern sie sind ununterbrochen im Werden begriffen. Dies scheint etwas Gleichgültiges, Überflüssiges für ihre Funktion. Allein sie sind lebendig nur in dieser Regeneration und nur als solche fungiren sie. Nur das lebendige Individuum, welches das Auge, das Ohr erzeugt, kann sehen und hören. Nicht äußere, zufällige Zusätze des Leibes sind diese Organe, sondern sie sind die nothwendigen Producte der selbstständigen Individualität, die eben in diesen Organen die äußern Processe sich unterwirft, zu ihren eignen Gliedern macht.

So lange wir dies allgemeine Wesen des beseelten Organismus nicht specieller durchzuführen vermögen, wird es ein vergeblicher Versuch bleiben, die besonderen Bedingungen der Sinnesempfindung, welche die Beobachtung uns kennen lehrt, nach ihrer eigenthümlichen Bedeutung und Nothwendigkeit zu durchschauen. Sie sind der Idee des Organismus unterzuordnen; wird dies Princip nicht festgehalten, ist jede besondre Erklärung von vorn herein eine illusorische. Wenn uns die Sinnesnerven im Grunde nichts Anderes sind als Telegraphendrähte, die am Ende ihres Laufes anzeigen was sie empfangen, und die Sinnesorgane wie die Gehirnorgane besondere physikalische Apparate, so steht der psychische Act der Empfindung dem äußern Proceß, der jenen bewirken soll, ganz unvermittelt gegenüber. Es ist vollkommen gleichgültig, was wir zwischen diese Extreme einschieben, wenn das Eingeschobene wesentlich nichts Anderes ist, als was schon auf der einen Seite steht und die Empfindung in der Seele bewirken soll. Die Empfindung ist und bleibt unmöglich. Nur darauf kann sich die Möglichkeit derselben stützen, daß der äußere Proceß als solcher an und für sich idealisirt, daß er als Individuum gesetzt wird, welches thatsächlich die materielle Äußerlichkeit des mechanischen, physikalischen, chemischen Processes angreift und diese zu unselbstständigen Momenten der untheilbaren, sich in sich zusammenfassenden Einheit durcharbeitet. Setzen wir überhaupt die bestimmte Sinnesempfindung mit bestimmten äußern Processen in Beziehung, so ist sie thatsächlich nichts Anderes, als die bis zu Ende geführte Idealisirung derselben. Das objective Licht wird zur Lichtempfindung. Diese Verwandlung ohne Vermittelung geschehen zu lassen, ohne organischen Proceß, direct durch ein Beschienenwerden der Seele durch das Licht, gleichviel ob mehrere Glaslinsen dazwischen liegen, ist eine Vorstellung, die wir uns nur klar zu machen brauchen, um sie als vollkommen absurd zu verwerfen.

Was alle besondern Sinnesempfindungen mit einander theilen, ist, daß sie sämmtlich dem einen individuellen Selbstgefühl angehören. Dieses individuelle Selbst ist in allen gegenwärtig, ohne daß dadurch der specifische Unterschied der Empfindungen aufgehoben wäre. Es ist eine bekannte Sache, daß man die specifische Bestimmtheit der Sinnesempfindung als solche nicht weiter beschreiben kann. Man muß an die Erfahrung der Empfindung selbst

appelliren, will man sie einem Andern klar machen. In dem Acte der Empfindung sind bestimmte, durch äußere Reize veranlaßte organische Processe zur ideellen Einfachheit aufgehoben. Einen andern Kreis von psychischen Processen hat die Empfindung vor sich. Sie geht nämlich in die Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w. über. Die Empfindung selbst bildet, so zu sagen, die Mitte zwischen diesen ihr vorausgehenden und nachfolgenden Vorgängen. Eben darin liegt die Unmöglichkeit, die bestimmte Empfindung als solche näher zu beschreiben. Dies ist immer nur dadurch möglich, daß wir entweder auf ihre Prämissen zurückgehen, oder die aus ihr sich entwickelnden geistigen Thätigkeiten vorweg nehmen. Nach diesen beiden Richtungen tritt die Bestimmtheit der Empfindung hervor, wird offenbar. Stelle ich mich dagegen auf den Standpunkt der Empfindung selbst, so weiß ich weder von ihren Prämissen, noch von ihrem weitern geistigen Fortgang.

Die Wissenschaft muß sich nothwendig die Aufgabe stellen, die äußern Processe, durch welche die bestimmte Empfindung erregt wird, als solche, ihrer objectiven Natur nach zu erkennen. Schon die empirische Physik thut dies in ihren Hypothesen. Sie fragt: was liegt der Lichterscheinung, ganz abgesehen von unserer subjectiven Empfindung, an sich zu Grunde? Was geht in der äußern Natur vor, welches ist der objective Proceß, welcher unser Auge treffen muß, soll die Empfindung des Lichts in uns erweckt werden?

Daß die Bestimmtheit der Sinnesempfindung nicht unmittelbar als eine Eigenschaft der Dinge betrachtet werden kann, bietet sich, so sehr auch die gewöhnliche Vorstellung in dieser Meinung befangen ist, dem Nachdenken sehr bald dar. Die neuere Physiologie behandelt dies bisweilen als eine ganz besondere, erst in der neuesten Zeit gewonnene Entdeckung, und in der Freude, durch Mittheilung derselben der Vorstellung zu imponiren, vergißt sie, daß man unmöglich bei dem Gegensatz, welchen man hiermit erweckt hat, stehen bleiben darf, soll die Empfindung nicht zu einem absoluten Räthsel werden. Man urgirt: der äußere Proceß, welcher das Sehen veranlaßt, hat schlechterdings nichts mit der Empfindung selbst gemein; beide Processe sind vollkommen heterogener Natur. Wirklich vollkommen heterogener Natur? Können wir denn dann noch von adäquaten Reizen reden? Liegt nicht unmittelbar in diesem Begriffe die Anerkennung, daß die äußern Processe und

die Sinnesempfindung, die sie erwecken, in einem specifischen Zusammenhange stehen? Denken wir uns, wir hätten das objective Wesen der Lichterscheinung erkannt, so wäre dieser objective Vorgang als solcher gewiß nicht die Empfindung des Lichts. Dieser Act der Empfindung ist als psychischer Proceß freilich heterogenerer Natur als jener objective Vorgang. Allein dieser Unterschied reducirt sich auf den Unterschied zwischen individueller Innerlichkeit und natürlicher Äußerlichkeit, und erst dann wenn wir ihn hierauf zu reduciren verstehen, haben wir den äußern Proceß als den adäquaten Reiz der Empfindung erkannt.

b. Die einzelnen Sinne.

Das Gefühl faßt zwei Formen der Empfindung in sich, die sich für die Empfindung selbst so specifisch von einander unterscheiden, daß man sie bisweilen geradezu als zwei verschiedene Sinne zu fassen gesucht hat. Man pflegt sie zu bezeichnen als Tastsinn und Temperatursinn. Der erste Ausdruck ist nicht sehr passend gewählt, indem das Tasten schon ein absichtliches, mit Bewußtsein sich ausführendes Fühlen ausdrückt.

Das Organ des Fühlens ist zunächst die Haut. Diese hat nämlich beim Fühlen nicht bloß die Bedeutung die Nervenenden zu schützen. Durch ihre Spannung und Elasticität reagirt sie gegen den äußern Druck, und ist zugleich, ohne ihre Form zu verlieren, ein Maß für die verschiedenen Grade desselben. Für das menschliche Fühlen von wesentlicher Bedeutung ist es, daß die sensibele Haut über den ganzen Organismus sich ausspannt. Der ganze Leib des Menschen ist in das Organ des Fühlens eingehüllt; noch über die äußere Oberfläche hinaus, in die Anfänge der Schleimhaut hinein erstreckt sich dasselbe. Die Nervenfasern endigen in den Papillen der Lederhaut und liegen hier in einem elastischen, mit Flüssigkeit durchtränkten Gewebe. In der neuern Zeit hat man an einzelnen Stellen der Lederhaut und zwar an solchen, welche vorzugsweise sensibel sind, eigenthümliche Organe entdeckt, welche man in der Vermuthung, daß sie eine gesteigerte Empfindlichkeit bewirken, Tastkörperchen genannt hat. Es sind dies zarte, mit Flüssigkeit gefüllte Bläschen, in welche die Enden der Nervenfasern eintreten. Für die Organisation des Gefühlsinns ist es ohne Zweifel vor Allem von Wichtigkeit, daß durch sie der mechanische Pro-

ceß, welcher auf die Haut wirkt, concentrirt und auch in ſeinen ſchwächſten Graden fortgeleitet wird.

Das Gefühlsorgan oder, wenn wir wollen, der Complex der Gefühlsorgane theilen zunächſt ihre Beweglichkeit mit dem ganzen Leibe. Eine weitere Gliederung derſelben entſteht durch die Gliederung des Leibes ſelbſt. Die willkürliche Beweglichkeit dieſer Glieder, der Schenkel, Füße, Arme, Hände u. ſ. w., kommt unmittelbar dem Gefühlsorgane zu Gute. Auch erwächſt dadurch die Möglichkeit, daß das eine Glied das andere berührt, und ſo jedes Glied ſowohl fühlt, als gefühlt wird. Daß im Fühlen der Leib als Subject und Object zugleich auftritt, iſt jedenfalls für die weitere Bedeutung des Fühlens von Wichtigkeit, wenn es auch ungehörig iſt, das Gefühl ſchon darum in eine ganz beſondere Beziehung zum Selbſtbewußtſein zu ſetzen. Je freier in der Bewegung ein fühlendes Glied iſt, deſto mehr eignet es ſich zum willkürlichen Fühlen, zum Taſten. Eben durch die Mannigfaltigkeit der Bewegungen, welche die Hand im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen auszuführen vermag und durch die eigenthümliche, den verſchiedenen Bewegungen dienende Structur, wird die Hand vorzugsweiſe zum Taſtorgan. Daß ſie zugleich das Organ iſt, welches den praktiſchen Eingriff des Menſchen in die äußere Natur vor Allem vermittelt, iſt wieder als ein bedeutſames Moment hervor zu heben. Das leibliche Handeln erſcheint zugleich als ein Taſten. Ähnlich ſind auch die Glieder, durch welche ſich der Leib, um ſich fort zu bewegen, auf die Erde ſtützt, durch ihre der Hand ähnliche Structur Taſtorgane.

Der adäquate Reiz für das Taſtgefühl iſt im Allgemeinen der mechaniſche Proceß von einer beſtimmten Stärke. Durch das Herabſinken unter einen beſtimmten Grad hört er überhaupt auf, das Gefühl zu erregen; überſteigt er dagegen ein beſtimmtes Maß, ſo erregt er nicht mehr die eigenthümliche Empfindung des Fühlens, ſondern Schmerz. Wie es im Weſen des mechaniſchen Proceſſes liegt, daß der geſtoßene Körper den Stoß zurückgiebt, den er empfängt, ſo tritt auch im Fühlen der Organismus in Wechſelwirkung mit dem ihn mechaniſch treffenden Körper. Er reagirt in derſelben mechaniſchen Weiſe, in welcher die Action auf ihn erfolgte. Der eigenthümliche Widerſtand, welcher die Haut dieſem mechaniſchen Proceß entgegen ſetzt, iſt der Zuſtand des Leibes, an

welchen der Proceß des Fühlens sich anlegt. Eben die Empfindung dieses Widerstandes ist die einfache, ursprüngliche Bestimmtheit des Gefühls. Wie der Druck auf die Haut die einzige Weise ist, in welcher die äußere Natur das Tastgefühl erregen kann, so kann auch nur dasjenige, was diesen Druck modificirt, in bestimmter Weise in ihn eingeht, das Gefühl modificiren und näher bestimmen. Der Körper kann schwächer oder stärker den Leib treffen, kann momentan ihn berühren oder auf ihm ruhen bleiben, kann durch die Structur seiner Oberfläche neben einander liegende Stellen der Haut mehr oder weniger aus ihrer natürlichen Lage bringen, kann sich auf derselben mit geringerm oder stärkerm Druck hin- und herbewegen u. s. w. Immer ist es eine verschiedene Art des Drucks, durch welche der äußere Körper wirkt, und durch welchen der Widerstand der elastischen Haut verschieden modificirt wird. Das zur Vorstellung entwickelte Tastgefühl urtheilt aus diesem verschiedenen Widerstande über die Schwere und Größe des drückenden Körpers, über die Beschaffenheit seiner Oberfläche, ob sie rauh oder glatt u. d., auch über die Cohäsion seiner Theile, unterscheidet also das Feste von dem Flüssigen und Luftartigen. Daß das Flüssige unter allen Bedingungen einen andern Eindruck macht auf die Haut als das Feste, kann man nicht sagen. Man kann diese Unterschiede nicht etwa dem Unterschiede der Gerüche, Geschmäcke, Farben und Töne parallel stellen. Sie sind nicht ursprüngliche verschiedene Bestimmtheiten des Tastgefühls, sondern Vorstellungen, welche durch Reflexion über die verschiedenen Druckempfindungen und aus mannigfachen Erfahrungen und willkürlich angestellten Tastversuchen gewonnen werden.

Die Sensibilität der Haut ist nicht an allen Stellen des Leibes gleich stark. Besonders bevorzugt sind die Fingerspitzen, die Lippen und die Zunge, also die Organe, welche zugleich durch ihre selbstständige Beweglichkeit zum Tasten geschickt sind. Betastet man mit den stumpfen Spitzen eines mehr oder weniger geöffneten Zirkels verschiedene Stellen der Haut, so empfindet die Fingerspitze zwei Eindrücke, wenn der Zirkel nur eine Linie weit geöffnet ist. Auf der Haut des Oberarms entsteht dagegen die Empfindung, als wenn nur eine Spitze den Körper berührte. Erst wenn die Zirkelspitzen dreißig Linien weit auseinander stehen, werden sie hier als räumlich getrennte empfunden. Es deutet diese Thatsache auf

eine verſchiedene Vertheilung der Nervenfaſern, indem man von der Annahme ausgeht, daß nur, wenn verſchiedene Nervenfaſern afficirt werden, verſchiedene Druckempfindungen entſtehen können. Man iſt jedoch für jetzt nicht im Stande geweſen, eine ſolche Vertheilung der Gefühlsnerven nachzuweiſen, daß daraus die hervorgehobene Beobachtung vollſtändig erklärt werden könnte. Man hat die Fähigkeit durch die Empfindungen, welche der drückende Körper erzeugt, zu der Vorſtellung von der Lage, Größe und Geſtalt der getroffenen Hautſtellen zu gelangen, Ortsſinn genannt. Dieſer iſt alſo ein bereits zur Vorſtellung entwickeltes Fühlen. Die Fertigkeit, über die berührten Hautſtellen zu entſcheiden, iſt nicht unmittelbar mit dem Acte der Empfindung ſelbſt gegeben. Jenes Experiment zeigt, daß wir überhaupt nicht für alle Stellen der Haut eine gleiche Fertigkeit hierin erlangen können.

Im Unterſchiede vom Ortsſinn verſteht man unter Druckſinn die Fähigkeit, die verſchiedene Stärke des auf die Haut erfolgten Druckes zu empfinden. Um Verſuche hierüber anzuſtellen, legt man auf die Haut eines Körpertheils verſchiedene Gewichte und ſucht nun zu beſtimmen, welches das ſchwerere iſt. Es können dieſe Verſuche mannigfach modificirt werden. Ich kann den gleichen Gewichten eine verſchiedene Größe geben, kann ſie zugleich auf verſchiedene Stellen der Haut legen oder nach einander auf dieſelbe Stelle, und zwar in geringern oder größern Zeitintervallen u. ſ. w. Man hat gefunden, daß man über einen geringern Unterſchied des Hautdrucks zu urtheilen vermag, wenn dieſer in kurzen Zeiträumen, alſo von etwa dreißig Secunden, dieſelbe Hautſtelle trifft, als wenn derſelbe zu derſelben Zeit an verſchiedenen Hautſtellen bewirkt wird. Die Schärfe des Druckſinns iſt an den verſchiedenen Stellen der Haut nur wenig unterſchieden. Die ſonſt empfindlichſten Hautſtellen, die Fingerſpitzen, unterſcheiden noch den Druckunterſchied eines Gewichts von 20 und 19,2 Unzen, während der Vorderarm einen ſolchen von 20 und 18,7 empfindet.

In Bezug auf die Wärmeempfindung iſt zunächſt von Wichtigkeit, daß, ähnlich wie beim Taſtgefühl, der Organismus zurückgiebt was er von außen empfängt. Wir empfinden nur dann Wärme oder Kälte, wenn von außen die Temperatur der Haut verändert, entweder erhöht oder verringert wird. Die wärmer oder kälter werdende Haut theilt aber auch dem Körper, von

welchem dieſe Veränderung bewirkt wird, eine niedere oder höhere Temperatur mit. Hat ſich dieſer Unterſchied ausgeglichen, hat die Haut dieſelbe Temperatur erhalten als jener Körper, ſo hört die ſpecifiſche Wärme- oder Kälteempfindung auf. Durch Erwärmung werden die Körper ausgedehnt, durch Erkältung ziehen ſie ſich zuſammen; ſie werden alſo ſpecifiſch dünner oder dichter. Eben dieſe Veränderung erleidet zunächſt auch die Haut und die in ihr liegenden Nervenenden. Die Empfindung dauert nur ſo lange, als die Haut gegen dieſelbe reagirt, ihre Selbſtſtändigkeit geltend macht. Der äußere Druck verändert nicht die Elaſticität der Haut; die Reaction und mit ihr die Empfindung, dauert ſo lange, als der Druck ſelbſt. Die Wärme dagegen übt dieſe Gewalt aus; ſie verändert die ſpecifiſche Dichtigkeit und mit ihr zugleich die Elaſticität. Inſoweit ein rein mechaniſcher Proceß eine ſolche ſpecifiſche Veränderung hervorbringen kann, kann er auch Wärmeempfindung erwecken.

Wir empfinden die Unterſchiede der Temperatur als ſolche etwa innerhalb der Grenzen von ungefähr 10° C. Kälte bis 46° C. Wärme. Über dieſe Grade der Kälte und Wärme hinaus, geht die Empfindung in Schmerz über. Und zwar vermögen wir an beſtimmten Stellen der Haut noch den Temperaturunterſchied von $\frac{1}{6}$ Grad zu unterſcheiden, wenigſtens wenn die verſchieden erwärmten Körper unmittelbar nach einander an denſelben Ort gelegt werden. Auch für den Temperaturunterſchied iſt die Haut nicht an allen Punkten gleich empfänglich. Die Fingerſpitzen ſind auch hier bevorzugt. Wodurch aber dieſe verſchiedene Empfänglichkeit bedingt iſt, wiſſen wir nicht; der Nervenreichthum allein iſt es entſchieden nicht. Indem bei jeder Wärmeempfindung ein Ausgleichungsproceß Statt findet, ſo iſt es erklärlich, daß die Körper, welche ſchnell ihre Temperatur ändern, alſo ſogenannte gute Wärmeleiter ſind, uns je nach ihrem Verhalten zur Temperatur unſerer Haut, kälter oder wärmer erſcheinen als die ſchlechten Wärmeleiter, wenn auch beide nach dem Thermometer dieſelbe Temperatur haben.

Wenn ſich Taſt- und Wärmegefühl mit einander verbinden, wir alſo einen Körper betaſten, welcher wärmer oder kälter iſt als unſre Haut, ſo wird unſer Urtheil über die Beſchaffenheit der Oberfläche dieſes Körpers nicht ſo ſicher ausfallen, als wenn er gar keine Temperaturempfindung in uns erweckt. Die verſchiedenen

Empfindungen stören einander. Auch hat man die Beobachtung gemacht, daß unser Urtheil über das Gewicht eines Körpers anders ausfällt, wenn dieser kälter oder wärmer oder gleich warm als unsre Haut ist. Zwei Körper von demselben Gewicht erscheinen uns nicht gleich schwer, wenn sie eine verschiedene Temperatur haben, und zwar erscheint uns der kältere als der schwerere. Wir könnten uns diese Erscheinung etwa so erklären: der kältere Körper versetzt durch seine Berührung die Haut in den Zustand einer größeren Dichtigkeit, und spannt sie somit stärker an. Er bewirkt somit etwas analoges, als der schwerere Körper durch seinen Druck bewirkt.

Geschmack und Geruch stehen, wie kein anderer Sinn, mit dem Assimilationsproceß im Zusammenhange.

Welche Hautflächen im Innern des Mundes die Geschmacksempfindung zu erwecken fähig sind, wissen wir noch nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Unzweifelhaft ist der hintere Theil des Zungenrückens am sensibelsten. Und zwar steigert sich die Intensität des Geschmacks, wenn eben auf diese Stelle das Schmeckbare gedrückt, hin- und hergerieben wird. Erst die Bewegungen der Zunge und des Gaumens und das Verschlucken bringen daher die Geschmacksempfindung auf ihre volle Stärke. Kein Sinn ist so vielfachen Schwankungen ausgesetzt, als der Geschmack. Schon im Munde beginnt der Proceß der Assimilation; eben darum wird durch krankhafte Störung desselben auch der Geschmack angegriffen. Man will sogar die Beobachtung gemacht haben, daß ein und derselbe Stoff an der Spitze der Zunge anders schmeckt, als an der Basis derselben, dort sauer, hier bitter. Als constatirt kann aber diese Beobachtung nicht gelten.

Über das Geschmacksorgan selbst ist unsre Kenntniß noch vollkommen unsicher. Wir wissen nicht, welche Organe, die wir an den Geschmacksflächen der Zunge finden, für die Geschmacksempfindung von wesentlicher Wichtigkeit sind, und noch viel weniger warum sie dies sind. Ebenso wenig wissen wir, wodurch irgend ein Stoff schmeckbar wird, und wodurch er gerade diese eigenthümliche Geschmacksempfindung veranlaßt. Sicher ist, daß nur das Flüssige den Geschmack zu erregen im Stande ist; das Feste wird erst schmeckbar, wenn es durch Speichel aufgelöst wird. Offenbar ist aber nicht die Flüssigkeit als solche das den Geschmack Erregende. Es giebt eine Menge vollkommen geschmackloser Flüssigkeiten. Wahr-

scheinlich muß das Schmeckbare nur darum flüssig sein, weil es nur in diesem Zustande durch die Oberfläche der Haut hindurch bis an die sensibeln Geschmacksorgane dringen kann, oder auch weil das Schmecken nicht ohne einen chemischen Proceß, welcher nur zwischen flüssigen Stoffen vor sich geht, möglich ist. Wir bezeichnen die allgemeinen Unterschiede der Geschmacksempfindungen mit den Prädicaten: sauer, süß, bitter, salzig. Es ist aber unmöglich, alle Geschmacksempfindungen diesen Unterschieden unterzuordnen oder etwa auf Combinationen derselben zurückzuführen. Wir brauchen nur an den specifischen Geschmack unserer gewöhnlichen Speisen zu denken. Diesen durch jene Prädikate auch nur annähernd zu bezeichnen, wäre ein vergeblicher Versuch. Sehr geneigt sind wir, bestimmte Gefühls- und Geruchsempfindungen, welche sich unmittelbar mit dem Geschmack verbinden, als zu ihm selbst gehörig anzusehen, also als besondere Geschmacksempfindungen zu bezeichnen. So sprechen wir z. B. von einem aromatischen Geschmack, können aber leicht die Erfahrung machen, daß derselbe verschwindet, sobald wir die Nasenöffnungen mit dem Finger verschließen. Analog sind sogenannte brennende, kühlende, schrumpfende Geschmäcke meist Gefühlsempfindungen, was wir besonders daraus entnehmen können, daß dieselben Empfindungen auch an den Lippen, dem Zahnfleisch und andern Theilen des Mundes, die zu schmecken durchaus unfähig sind, hervorgerufen werden können.

Die Frage, was der Stoff, welcher einen bestimmten Geschmack hervorbringt, abgesehen von der Empfindung, an und für sich ist, scheint bei der gegenwärtigen Höhe der chemischen Kunst leicht zu beantworten. Wir unterwerfen ihn der chemischen Analyse. Daß seine andern Eigenschaften, seine Dichtigkeit, seine Wärme, seine Schwere u. s. w. den specifischen Geschmack nicht bewirken, ist nicht schwer nachzuweisen; es bleibt nur die chemische Zusammensetzung übrig. Indem es die Naturwissenschaft versucht, auch die chemischen Erscheinungen mechanisch zu erklären, so würde zuletzt auch der Geschmack durch einen eigenthümlichen mechanischen Proceß hervorgerufen. Wir sehen hiervon ab und bleiben bei dem chemischen Ausdruck stehen. Wir erfahren also durch die chemische Analyse, daß der Zucker, das Fleisch u. s. w. soviel Theile Sauerstoff, Stickstoff u. s. w. enthält. Daß die Geschmacksempfindung als solche und die chemische Beschaffenheit heterogener Natur sind, ver-

ſteht ſich von ſelbſt. Nothwendig entſteht aber die Frage, ob die ähnlich ſchmeckenden Stoffe auch in chemiſcher Beziehung einander ähnlich ſind. Dies mußte man vermuthen. Iſt die chemiſche Beſchaffenheit im Allgemeinen das Wirkſame für den Geſchmack, muß nicht dann auch das chemiſch Verwandte dem Geſchmack als ein Verwandtes erſcheinen? Dieſe Vermuthung hat ſich aber nicht beſtätigt. Stoffe die den Geſchmack gar nicht erregen oder in ſehr ähnlicher Weiſe, haben eine ganz verſchiedene chemiſche Beſchaffenheit; und ebenſo haben umgekehrt chemiſch nahe verwandte Stoffe einen ſehr verſchiedenen Geſchmack. Zucker und eſſigſaures Blei (plumbum aceticum) z. B. ſchmecken beide ſüß; chemiſch liegen ſie weit auseinander. Für die allgemeinen Unterſchiede, durch die wir den Geſchmack bezeichnen, ſauer, ſüß, bitter, ſalzig, finden ſich alſo keine allgemeine entſprechende Unterſchiede in der chemiſchen Beſchaffenheit. Der Geſchmack theilt anders ein als die Chemie. Er hat ſeine eigenthümlichen Kriterien, nach welchen er einen Stoff beurtheilt. Analog verhält ſich auch der mit dem Geſchmack unmittelbar verbundene Aſſimilationsproceß. Das Verdauliche, Nahrhafte und das ſchlechthin Unverdauliche, den Organismus Zerſtörende ſind vielfach chemiſch ſehr nahe verwandt.

Von jenen allgemeinen, das Specifiſche des Geſchmacks bezeichnenden Prädicaten ſind beſonders uas Saure und Salzige auch von allgemeiner chemiſcher Bedeutung. Die Chemie, welche nach allgemeinen Unterſchieden und Gegenſätzen ſucht, ſtellt das Saure dem Alkaliſchen gegenüber und bezeichnet die Aufhebung dieſes Gegenſatzes als Salz. Jedoch zeigt dieſe Terminologie nur, welche große Rolle zuerſt in den chemiſchen Unterſuchungen der Geſchmack geſpielt hat. Gegenwärtig iſt es nicht mehr richtig, daß alle Stoffe und nur diejenigen im chemiſchen Sinne Säuren oder Salze ſind, die ſauer oder ſalzig ſchmecken.

Daß für das Schmecken die beſondere chemiſche Beſtimmtheit der adäquate Reiz iſt, werden wir wohl feſthalten müſſen. Dann liegt aber auch die Vermuthung nicht fern, daß, ähnlich wie die Verdauungsorgane eine Flüſſigkeit erzeugen, durch welche ſie die Speiſe angreifen, ebenſo auch die Geſchmacksorgane nur durch eigenthümliche Secretionen zur Geſchmacksempfindung fähig ſind.

Für das Riechen iſt nur das Elaſtiſchflüſſige ein adäquater Reiz. Wie nur das Flüſſige ſchmeckbar iſt, ſo iſt nur das Luftar-

tige riechbar. Füllen wir die Nasenhölen mit einer Flüssigkeit an, welche sehr intensiv riecht, so entsteht auch nicht der leiseste Geruch. Es wird sogar durch dieses Experiment das Geruchsorgan eine Zeitlang gegen jede äußere Erregung abgestumpft.

Auch in Bezug auf das Geruchsorgan ist es der Physiologie nicht gelungen, die Organe ihrer specifischen Function nach zu deuten, die wir an der Stelle der Haut finden, welche allein Geruchsempfindungen zu erwecken im Stande ist. Nach neuern, noch nicht vollständig constatirten Beobachtungen erheben sich auf jener Stelle Ausläufer der Nervenenden frei über der Haut, so daß beim Acte des Riechens die Luft sie durchströmt. Daß der Geruch intensiver wird, wenn die Luft sich auf der riechenden Hauptstelle stark hin und herbewegt und verdichtet, ist eine bekannte Sache. Der muschliche Bau der Nasenwandungen unterstützt diese Verdichtung.

Von welcher Art die Stoffe sind, welche die an den Verbreitungsstellen des Riechnerven sich findenden Drüsen absondern, ist unbekannt. Der Geruch leidet, wenn diese Absonderung zu gering und wenn sie zu stark ist. Es bleibt aber sehr zweifelhaft, ob die wesentliche Function jener Drüsen nur darin besteht, die Haut in einem bestimmten Grade feucht zu erhalten, oder ob nicht vielmehr ihre eigenthümliche Absonderung — vielleicht von gasartigen Stoffen — gerade die specifischen Unterschiede der Geruchsempfindungen vermittelt.

In der Sprache haben wir keine allgemeinen Ausdrücke für Geruchsunterschiede, wie für den verschiedenen Geschmack. Wir nennen den bekannten Gegenstand, um einen bestimmten Geruch zu bezeichnen. Wir sagen: es riecht wie Zimmt, wie Rosen u. s. w. Auch die wissenschaftliche Beobachtung hat es nicht versucht, die verschiedenen Gerüche in solche allgemeinen Gruppen zu theilen. Unmittelbar hieran würde sich die Frage knüpfen, ob die Stoffe, welche ähnliche Geruchsempfindungen erwecken, auch in physikalischer und chemischer Hinsicht mit einander verwandt sind. Für jetzt wissen wir nichts von einer solchen Verwandtschaft. Der Geruch hat ebenso wie der Geschmack sein eigenthümliches Urtheil. Auch können wir nicht behaupten, daß das ähnlich Schmeckende auch immer ähnlich riecht. Jedenfalls ist es nicht das Luftförmige als solches, welches den Geruch erregt. Setzen wir aber das specifisch Wirksame ähnlich wie bei dem Geschmack, in der chemischen Beschaffenheit des

riechenden Stoffs, und laſſen vollends das Geruchsorgan eine reale Aſſimilation mit dem Stoffe eingehen, ſo rücken ſich Riechen und Schmecken ſo nahe, daß das verſchiedene Verhalten derſelben zu denſelben Subſtanzen vollends räthſelhaft wird. Zu einem wirklichen chemiſchen Proceß ſcheint es im Riechen nicht zu kommen; vielmehr ſcheint der electriſche Proceß eine weſentliche Rolle zu ſpielen.

Über das Organ des Sehens, das Auge, hat die Phyſiologie in den letzten Jahren mit beſonderer Vorliebe die genaueſten Unterſuchungen angeſtellt, auch die glücklichſten Reſultate erlangt. Von keinem Sinnesorgane wiſſen wir ſoviel als vom Auge. Wir kennen nicht bloß die einzelnen Elemente ſeiner Structur, ſondern ſind auch im Stande, zum großen Theil die eigenthümliche Function dieſer Elemente mit Sicherheit anzugeben. Zu dieſer Structur des Auges iſt als weſentliches Moment die freie Beweglichkeit deſſelben hinzuzurechnen, indem dieſe beſonders für die geiſtige Entwickelung des Sehens eine nothwendige Bedingung iſt.

Die Function der einzelnen Elemente des Auges nimmt ſich zunächſt in der Entſtehung des Sammelbildes auf der Netzhaut zu einem Geſammteffect zuſammen. Eben dieſe Entſtehung erſcheint als die weſentliche Bedingung des wirklichen Sehens. Die nähere Beſchaffenheit des Bildes — wie wir ſie an einem fremden Auge beobachten können — ſeine Färbung, Intenſivität, Schärfe u. ſ. w. beſtimmt auch die Geſichtsempfindung. Wie dies Bild nach phyſikaliſchen Geſetzen entſteht, wie die einzelnen Theile des Auges hierzu mitwirken, unter welchen Bedingungen ſich daſſelbe ändert, hierüber giebt uns die phyſiologiſche Optik im Weſentlichen eine genaue Auskunſt. Weiter reicht aber unſere ſichere Kenntniß nicht. Die Netzhaut ſelbſt, auf welche das Sammelbild fällt, iſt im allgemeinen der ſenſible Theil des Auges. Neuere Unterſuchungen haben uns die complicirte Structur derſelben aufgeſchloſſen; welche Bedeutung aber die einzelnen Schichten derſelben haben, worin deren eigenthümliche Function für die Empfindung des Sehens beſteht, eben hierüber haben wir für jetzt nur unſichere Vermuthungen.

Die eigenthümliche Beſtimmtheit der Geſichtsempfindung iſt im Allgemeinen die Farbe in verſchiedenen Graden der Helligkeit. Hierauf werden wir alle Geſichtsempfindungen zurückführen

können, wenn nicht etwa der Glanz, das Strahlen — für die Malerei ein Undarstellbares — noch als eine besondre Bestimmtheit anzusehen wäre. Unzertrennlich von der Gesichtsempfindung ist das räumliche Nebenander in der Dimension der Fläche. An eine besondere, bestimmte Farbe ist das Sehen nicht gebunden; denken wir uns aber diese Ausbreitung im Raume fort, so ist alle Gesichtsempfindung aufgehoben. Es versteht sich nach unsern frühern Betrachtungen von selbst, daß mit der einfachen Gesichtsempfindung nicht schon die Vorstellung des Räumlichen verbunden ist. Daß wir die Bestimmtheit der Gesichtsempfindung von uns selbst unterscheiden, als etwas Äußerliches anschauen, in den objectiven Raum versetzen, ist das Produkt einer weitern geistigen Thätigkeit. Ebensowenig wird es uns einfallen, das Urtheil über die Entfernung und Größe des Gesehenen in die einfache Gesichtsempfindung aufzunehmen. Die Vorstellung des Räumlichen ist dem Acte der Empfindung sicherlich fremd; allein ich kann blau, gelb, schwarz u. s. w. unmöglich empfinden ohne die Ausbreitung in der Fläche mit zu empfinden. Freilich löst sich dies Moment nicht von der weitern Bestimmtheit des Sehens los, ich empfinde nicht die Fläche als solche sondern immer nur die gefärbte, bunte, helle Fläche. Sobald ich aber dies Moment schlechthin aus der Gesichtsempfindung streiche, nehme ich eine Abstraction vor, welche in der Empfindung selbst nicht liegt. Was ich zurückbehalte, ist nicht mehr wirkliche, specifisch bestimmte Gesichtsempfindung. Auch in die Vorstellung vom Räumlichen tritt der Raum nicht als solcher ein. Ebenso erhält die Gesichtsempfindung dadurch, daß ich das Moment der Fläche in ihr anerkenne, noch keine Extension. Sie bleibt als solche nach wie vor ein ideeller Act, der nur einer intensiven Größe fähig ist. Sobald ich aber leugne, daß die Fläche überhaupt empfunden werden kann, so leugne ich damit auch die Möglichkeit, Farbe zu empfinden. Lichtempfindung in irgend einer Weise ist immer zugleich Flächenempfindung.

Bekanntlich haben wir, auch wenn wir die Augen schließen, die Empfindung einer dunkeln Fläche. Auch werden wir schwerlich sagen können, wo diese Fläche liegt. Sie scheint sich zu nähern und zu entfernen und erhält eben durch diese Unbestimmtheit ihrer Lage zugleich die Dimension der Tiefe. Daß wir bei geschlossenen

Augen nicht wirklich sehen, ist richtig; allein trotzdem ist die specifische Sinnesempfindung, welche dem wirklichen Sehen zu Grunde liegt, nicht schlechthin vernichtet. Der vollständig Blinde hat jene Empfindung entschieden nicht. Die Erfahrung lehrt aber auch, daß das Auge sammt der Netzhaut zerstört sein kann und doch Lichtempfindungen entstehen. Solange dies möglich ist, wird auch die Empfindung der dunkeln Fläche nicht fehlen. Diese dürfen wir also nicht aus der Structur des Auges und aus der eigenthümlichen Verbreitung des Sehnerven auf der Netzhaut herleiten. Gewiß werden wir aber die Vermuthung haben, daß der weitere Verlauf des Sehnerven bis zu seinem Ausgang hin schon eine eigenthümliche, mit seiner peripherischen Structur zusammenhängende Beschaffenheit hat, und daß eben diese der Grund ist, daß auch ohne Auge Lichtempfindungen entstehen können,

In dem wirklichen Sehen bewirkt ein äußerer Proceß, daß die Empfindung der schwarzen Fläche eine besondre Bestimmtheit annimmt. Hier tritt also sowohl die adäquate Beschaffenheit des Reizes als die eigenthümliche Structur des Auges als wesentliche Bedingung auf.

Natürlich ist das Sehen dadurch nicht erklärt, daß wir nur darauf hinweisen, daß auf der Netzhaut ein Bild der äußern Gegenstände entsteht. Dieser Meinung würde die seltsame Vorstellung zu Grunde liegen, daß wie wir jenes Bild in einem andern Auge erblicken können, so die Seele einfach zuschaute, was auf der Netzhaut vor sich gehe. Hätte sie diese Fähigkeit, so könnte sie sicherlich auch ohne Netzhautbild fertig werden. Sie blickte einfach in die Welt hinein. Unzweifelhaft ist aber dies Bild für das vollkommene Sehen eine schlechthin nothwendige Bedingung. Wir können an ihm auch wahrnehmen, daß die Netzhaut an ihren verschiedenen Stellen verschieden afficirt wird. Mögen wir das Licht halten, wofür wir wollen: die Brechung, wie sie im Auge vor sich geht, hat diesen eigenthümlichen Effect, daß verschiedene Lichterscheinungen von einander gesondert und an einem bestimmten Ort fixirt werden. Bei dem Spiegeln geschieht dies nicht. Denken wir uns die Netzhaut ohne brechende Medien unmittelbar dem Lichte ausgesetzt, so würde sie an allen Punkten von verschiedenen Lichteindrücken zugleich afficirt werden.

Besonders um die Vorstellung des Räumlichen, welche sich an

die Gesichtsempfindung anknüpft, zu erklären, hat man hierauf vor Allem Gewicht gelegt. Die verschiedenen Nervenfasern der Sehnerven werden zu gleicher Zeit von verschiedenen Reizen getroffen. Ohne Zweifel ist dies ein wichtiges Moment.

Aber nicht etwa bloß für den Fortgang der Gesichtsempfindung zur Vorstellung, sondern unmittelbar für die eigenthümliche Bestimmtheit der Gesichtsempfindung selbst. Wir sind nur gar zu sehr geneigt, das Auge als eine camera obscura zu betrachten und zu vergessen, daß sie das Glied eines lebendigen Leibes ist. Was im Auge vorgeht, gehört wesentlich zur Gesichtsempfindung selbst. Das Sehen scheint erst anzufangen von dem Momente, wo das Bild auf die Netzhaut fällt. Allein diese ganze Structur der Netzhaut mit ihren Nervenverzweigungen kann sich nie isolirt erzeugen, sondern gehört mit den brechenden, das Sammelbild erzeugenden Medien und Organen ganz unzertrennlich zusammen. Die Vorgänge, die das Sehen nur vorzubereiten scheinen, sind wesentliche Elemente des ganzen Sehprocesses, eben des Processes, welcher sich specifisch auf die Erscheinung des Lichts bezieht, nicht auf die schwere, widerstandleistende Materie, nicht auf die chemische, stoffliche Bestimmtheit, sondern auf die ideelle, an der Materie zur Erscheinung kommenden Räumlichkeit als solche.

Wir sagten vorher, daß von der Empfindung der Farbe die Fläche unabtrennlich sei. Wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Die Vorstellung des Räumlichen kann ich freilich von der Gesichtsempfindung loslösen. Auch an die Tastempfindungen lehnt sich die Vorstellung des Räumlichen an. Das Ursprüngliche im Gefühl ist aber immer der Widerstand. Von diesem muß ich erst abstrahiren, um die Vorstellung des Räumlichen zu erzeugen. Die Gesichtsempfindung hat diese Abstraction schon ursprünglich in sich. Allerdings liegt in dem Sehen immer noch mehr als die bloße räumliche Ausdehnung. Die Farbe — das Dunkle, Schwarze ist dieser zuzurechnen — dehnt sich über das Räumliche aus. Allein die Farbe als solche hat gar keine andre als abstract räumliche Existenz. Sie ist immer nur der sichtbare Raum. Die Empfindung des Räumlichen ist wesentlich Empfindung der Farbe, Gesichtsempfindung.

Soll der äußere Proceß, welcher das bestimmte Sehen veranlaßt, ein adäquater Reiz für das Sehorgan sein, so muß vor

ter zu entwickeln und zu modificiren. Unmittelbar hiermit muß sich auch die Frage nach der Entstehung des Leuchtens, also überhaupt die Frage nach der physikalischen Natur des sogenannten Äthers und seinem Verhältniß zur schweren Materie verbinden. Erst diese Untersuchungen können die Einsicht in das objective Wesen des Lichts gründlich vorbereiten.

Daß das Licht ein Abstractes, Ideelles ist im Verhältniß zur Schwere, Dichtigkeit, Cohäsion, ist den Erscheinungen gegenüber über jeden Zweifel hinaus. Allein es kommt darauf an, dieses Ideelle nicht als einen besondern Stoff neben die schwere Materie zu stellen, sondern in diese selbst einzuführen. Gelingt es nicht, das Licht als einen Proceß zu fassen, welcher an und für sich über die schwere Materie eine Gewalt ausübt, so ist dasselbe sicherlich nicht als der der Lichtempfindung entsprechende, adäquate Reiz erkannt.

Die innere Structur des Gehörorgans ist für jetzt noch eine sehr räthselhafte Sache. Allerdings kennen wir wohl die einzelnen Theile desselben, allein wir sind nicht im Stande, ihre specifische Function mit Bestimmtheit anzugeben. Indem wir die Empfindung des Tons von den Schwingungen herleiten, die von dem tönenden Körper ausgehend sich bis in das Ohr hin erstrecken und den Gehirnnerv treffen, so werden wir bei der Untersuchung über die einzelnen Theile des Gehörorgans vor Allem den Gesichtspunkt festhalten, daß sie sämmtlich eben in der Verbreitung jener Schwingungen eine eigenthümliche und nothwendige Rolle spielen. Ähnlich wie auf der Netzhaut ein Sammelbild entsteht, so haben die verschiedenen Glieder des Ohrs die Bedeutung, den Ton zu concentriren. Im Allgemeinen wird dieser Gesichtspunkt wohl richtig sein. Allein er ist so unbestimmt, so wenig ins Specielle durchführbar, daß mit ihm kaum der Anfang einer wirklichen Erkenntniß gewonnen ist. Die Structur des Gehörorgans ist eine unendlich complicirte. Nach jenem allgemeinen Gesichtspunkt liegt es uns nahe, eine einfache Structur, wie wir eine solche bei niederen Thieren finden, für ausreichend anzusehen. Es scheint uns immer nur darauf anzukommen, das Gehörorgan für die schwächsten Schallwellen empfänglich zu machen. Warum hierzu eine so complicirte Structur nothwendig, fassen wir nicht. Daß es im Processe

des Hörens noch auf ganz andre Momente ankommt, diese Vermuthung muß sich nothwendig aufdringen.

Für die Bezeichnung der specifischen Bestimmtheit der Gehörsempfindung hat die Sprache verschiedene Ausdrücke: Schall, Ton, Klang, Geräusch u. s. w. Die Physik pflegt mit dem Ausdruck Schall die Gehörsempfindung im Allgemeinen zu bezeichnen. Unter Ton verstehen wir meist einen Schall, welcher sich für unser Gehör als ein einfacher darstellt, so daß wir ohne Schwierigkeit über dessen Höhe urtheilen können. Die Musik operirt mit Tönen. Einen Schall, welcher unbestimmt, unklar, kann sie nicht gebrauchen; er fügt sich weder der Melodie noch Harmonie.

Außer der Stärke und Höhe unterscheiden wir am Ton auch noch den eigenthümlichen Klang (timbre). Der Ton einer Geige und einer Flöte klingen, auch wenn sie dieselbe Höhe und Stärke haben, doch verschieden. Bisweilen sieht man in diesem verschiedenen Klang nichts weiter als eine verschiedene Unreinheit des Tones. Er soll entstehen aus dem Geräusch, welches sich mit dem Tone verbindet. Was ist aber Geräusch oder ein unreiner Ton? Sollen wir diesen ansehen als eine Vermischung mit Tönen von verschiedener Höhe, in welcher aber ein nach seiner Höhe bestimmter Ton besonders hervortritt, also stärker ist als alle andern? Gleichviel aber wie wir uns diesen specifischen Klang der Töne erklären mögen, für die Gehörsempfindung ist derselbe ein wichtiges Moment. Und sollte es auch vorkommen, daß einmal ein schlechthin reiner, also eigentlich ein klangloser Ton unser Ohr träfe, er würde sich im Verhältniß zu den unreinen Tönen derselbe Höhe doch als ein eigenthümlicher darstellen.

Wie wir das räumliche Nebeneinander als unabtrennbar von der Gesichtsempfindung betrachteten, so muß die Frage nahe liegen, ob nicht etwa die Gehörsempfindung in analoger Weise zur Zeit in specifischer Beziehung steht.

Zunächst haben alle Empfindungen eine Beziehung zur Zeit. Jeder Sinn kann eine Zeit hindurch in constanter Weise afficirt werden, kann in Ruhe treten und in verschiedenen Zeiträumen bald diese bald jene Empfindung vermitteln. Ebenso verhält sich auch das Gehör. Bringen wir uns diesen Wechsel der Empfindungen zum Bewußtsein, so verbindet sich mit sämmtlichen Formen derselben die Vorstellung der Zeit.

Die Gehörsempfindung hat aber ähnlich wie die Gesichtsempfindung in sich selbst einen abstracten Charakter. Dies tritt vor Allem darin hervor, daß uns auch beim Fortgang zur Vorstellung der Ton nie zu einem äußern, Widerstand leistenden Körper wird. Ebenso wenig aber verlegen wir die Gehörempfindungen räumlich neben einander. Sie erhalten nie eine andere als zeitliche Existenz. Daß hiermit nicht gesagt sein soll, daß sich mit der Gehörsempfindung unmittelbar die Vorstellung der Zeit verbindet, bedarf keiner Erwähnung, obwohl kein Sinn so direkt wie das Hören diese Vorstellung hervorruft. Wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf irgend einen andern Sinn wenden, um zu entdecken ob er durch einen Reiz getroffen wird, so wird uns bei keinem das Fehlen jedes Reizes in der Eindringlichkeit die Vorstellung der Zeitdauer erwecken, als dies bei dem Hören geschieht. Horchen wir auf, um zu entscheiden, ob es ganz still ist und hören trotz aller Aufmerksamkeit nichts, so dehnt sich eben diese Stille in der Zeit aus, ähnlich wie sich vor dem ungereizten Auge eine Fläche ausdehnt. Jeder Ton, der diese Stille unterbricht, thut nichts Anderes als er erfüllt diese Zeit, ohne eine weitere, concretere Bestimmtheit hinzuzufügen. Tonempfindung ist unmittelbar auch Zeitempfindung.

Ob verschiedene Töne zu gleicher Zeit gehört werden können, hat man vielfach in Zweifel gezogen. Man hat behauptet, diese verschiedenen Töne fielen für das Gehör in eine schlechthin einfache Empfindung zusammen, und erst die weitere Übung und Aufmerksamkeit vermöge sie von einander zu unterscheiden. Schon indem man dies Letztere zugiebt, darf man das Zusammenfallen verschiedener Tonempfindungen unmöglich so fassen, als sei darin der Unterschied schlechthin vernichtet. Der Totaleindruck verschiedener Töne wird nie dem Eindruck eines einzelnen Tones gleich sein, an welchem auch das gebildete Gehör keinen Unterschied entdecken kann. Man hat bei jener Ansicht vor Allem gleichklingende musikalisch reine Töne im Auge. Diese machen auf uns eher den Eindruck eines Tones, als wenn sie von ungleichem Timbre sind. Gewiß gehört aber keine besondre Aufmerksamkeit dazu, die Laute Ja und Nein, wenn sie zu gleicher Zeit gesprochen werden, als verschiedene zu hören.

Die Fähigkeit, Verschiedenes zu gleicher Zeit zu empfinden, ist mit dem Proceß des Empfindens unmittelbar gegeben. Jeder Sinn

vermag dies in eigenthümlicher Weise. Die Gesichtsempfindung versetzt die verschiedenen Empfindungsmomente räumlich neben einander. Indem diese Form der Räumlichkeit nothwendig zum Sehen gehört, so ist es auch nur in dieser Weise möglich, Verschiedenes zugleich zu sehen. Verschiedene Farben, welche in einem Ort zusammenfallen, hören eben damit auf, verschieden zu sein. Die verschiedenen Gehörsempfindungen versetzen wir überhaupt nicht räumlich neben einander. Hierin liegt sowohl die Möglichkeit Verschiedenes zugleich zu hören, als auch die Unklarheit, welche eine solche complicirte Gehörsempfindung im Verhältniß zu einer Gesichtsempfindung ohne Zweifel hat.

In Bezug auf den objectiven Proceß, welcher als adäquater Reiz die Gehörsempfindung erweckt, ist besonders der Unterschied von Wichtigkeit zwischen den Schwingungen, durch welche der Ton im Körper entsteht und den Schwingungen, durch welche er sich verbreitet. Die ersten hat die Physik vorzugsweise in Untersuchung gezogen. Und zwar hat sie vor Allem mit musikalisch bestimmten Tönen operirt. Was im unbestimmten Schall, Geräusch vor sich geht, ist für jetzt noch eine sehr dunkle Sache. Noch unsicherer ist aber unsere Kenntniß von den Bewegungen, durch deren Vermittelung der Ton sich verbreitet. Eine Menge von Fragen, die für die Physiologie von besonderer Wichtigkeit wären, sind hier noch unaufgelöst. Besonders wenn wir mit der Verbreitung des Tons den eigenthümlichen Timbre zusammen nehmen, so werden die Vermuthungen, auf die wir angewiesen sind, so unsicher, daß es sehr übereilt wäre, wenn die Physiologie sie als ein festes Fundament ihrer Untersuchungen ansehen wollte.

Indem die physikalische Lehre vom Ton nicht nöthig hat, auf einen imponderabeln Stoff zurückzugehen, so fällt schon dadurch eine Reihe von Schwierigkeiten fort, in welche die Optik durch die Annahme des Äthers verwickelt wird. Daß in dem tönenden Körper Bewegungen und zwar Schwingungen vorgehen, kann nicht weiter bezweifelt werden. Auch wissen wir, durch welche Anzahl von Schwingungen in einer bestimmten Zeit die Tonunterschiede der Höhe und Tiefe erzeugt werden, und welches das Maximum und Minimum dieser Schwingungsanzahl ist, soll überhaupt für unser Gehör noch ein Ton entstehen. Diese im tönenden Körper stattfindenden Schwingungen treffen aber nicht unmittelbar unser Ohr.

Vielmehr setzt der tönende Körper die ihn zunächst berührenden in eigenthümliche Bewegung, und nur diese laufenden Schwingungen sind es, welche unser Gehörorgan afficiren. Natürlich müssen diese laufenden Schwingungen in absoluter Abhängigkeit von jenen stehenden gedacht werden. Denn sie sind das Medium, durch welches die ganze Bestimmtheit des Tons, nicht bloß seine Höhe und Stärke, sondern auch sein eigenthümlicher Klang an uns herantritt. So viel Schwierigkeiten nun auch für das Detail der Untersuchungen hier auch noch entstehen mögen, im Allgemeinen scheint es doch entschieden, daß die Gehörsempfindung durch nichts Anderes als durch eigenthümliche rein mechanische Einflüsse der schweren Materie erregt wird.

Betrachten wir aber die schwingende Bewegung als einen adäquaten Reiz für unser Gehörorgan, so entsteht nothwendig auch die Aufgabe, dieselbe mit der Gehörsempfindung in specifische Beziehung zu setzen. Hierbei ist es besonders entscheidend, ob wir den schwingenden Körper uns zusammengesetzt aus unveränderlichen Atomen denken, welche bei der Schwingung sich pendelartig hin- und herbewegen, oder ob wir die Schwingung als eine continuirliche Veränderung der specifischen Dichtigkeit fassen, welche den ganzen schwingenden Körper durchdringt. Der Körper wird in der Schwingung periodisch dichter und dünner. Lösen wir diese Veränderung nicht in bloße Ortsveränderung seiner Atome auf, so bleibt darin kein Theil des Körpers in relativer Ruhe. Man kann von keinem Theile des Körpers mehr sagen, daß er als solcher, in derselben Qualität im Raume existire. Vielmehr entsteht und vergeht er in jedem Momente. Der ganze Körper ist in das zeitliche Werden hineingerissen.*) Dieser allgemeine Proceß, welcher in jedem schwingenden Körper vor sich geht, erhält eine nähere Bestimmung einmal durch die Schnelligkeit, in welcher die verschiedenen Zustände durchlaufen werden, und dann durch die specifische Dichtigkeit und Cohäsion, welche in diesen ganzen Proceß eingeht. Deuten wir die schwingende Bewegung, welche den Ton erzeugt und verbreitet, in dieser Weise, so enthielte der Proceß, in welchen der Organismus bei der Gehörsempfindung verwickelt wird, an und für sich eben das Moment in sich, welches diese Empfin-

*) Vergl. S. 189.

dung charakterisirt: die schwere, specifisch bestimmte Körperlichkeit ist als ein zeitliches Werden gesetzt.

Die menschlichen Sinne stellen sich als ein in sich abgeschlossenes Ganze dar. Nur selten hat es die wissenschaftliche Betrachtung versucht, zu den uns Allen bekannten fünf Sinnen andre hinzuzunehmen. Man hat besonders von einem Muskelsinn, auch wohl von einem Geschlechtssinn gesprochen; es ist aber nicht gelungen, diesen Empfindungsformen unter den Sinnen eine Stellung zu verschaffen. Je offenbarer aber das Sinnesleben mit seinen bestimmten Unterschieden sich in sich abschließt, desto mehr muß sich auch die Aufgabe aufdringen, dasselbe als ein System zu begreifen, in welchem die besonderen Unterschiede durch die Idee des Ganges bestimmt, nichts Anderes sind, als die nothwendigen Glieder, die einzig möglichen Erscheinungsformen der Sinnesempfindung. Freilich kann man sich vorstellen, daß es noch andre Sinne geben könnte, z. B. einen besondern Sinn für den magnetischen, oder auch einen Sinn für eine uns ganz unbekannte Seite der natürlichen Welt, von deren Dasein wir eben darum gar keine Vorstellung haben, weil wir diesen Sinn nicht besitzen. Dergleichen Phantasien haben einen desto weitern Spielraum, je mehr man sie im Unbestimmten läßt, und je oberflächlicher dabei die Kenntniß des wirklich Existirenden ist. Die Wissenschaft wird immer darauf ausgehen, die constanten, gesetzlich bestimmten Erscheinungen der wirklichen Welt als nothwendige zu betrachten, und nicht als bloß zufällige, neben denen noch andre, von denen wir schlechterdings nichts wissen, auch möglich wären.

Daß die Psychologie auch in Bezug auf die Sinne diese Tendenz festgehalten, ist also ganz in der Ordnung. Es ist aber auch nicht schwer zu zeigen, daß es für jetzt noch nicht gelungen ist, diese Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntniß wirklich zu lösen. Zum Theil ist man von sehr äußerlichen, untergeordneten Gesichtspunkten ausgegangen, um die Sinne in ein System zu bringen. Man hat Vergleiche gezogen, Analogien aufgestellt, die wenigstens ebenso viel Unpassendes enthalten als Passendes. Auch die tiefer eingehenden, auf den Begriff der Sinnesempfindung sich stützenden Versuche haben die Sache zu leicht genommen, indem sie den Unterschied der Sinne in allgemeine Kategorien gefaßt, welche bei einer unbefangenen Betrachtung sich sogleich als unzureichende ausweisen

mußten. Man muß wohl bedenken, wie mannigfache Unterſuchungen hier noch weiter zu führen ſind, ehe eine begriffliche Deduction feſten Fuß faſſen kann.

Die Fragen, welche in Bezug auf die Sinne beſonders zu beantworten ſind, können in der allgemeinen Frage zuſammen gefaßt werden: welche natürliche Proceſſe können adäquate Reize für die menſchlichen Sinne werden? Daß nicht alle beſondern Proceſſe der Natur in den Sinnen vertreten ſind, werden wir nicht als etwas Zufälliges anſehen. Warum ſind denn nun aber dieſe beſtimmten und keine andern Proceſſe adäquate Reize, d. h. warum geſtalten ſich im Organismus gerade dieſe Sinnesorgane, welche in ihrer ganzen Structur zu jenem Proceſſe in nothwendiger Beziehung ſtehen? Durch die eigenthümliche Natur der Sinnesorgane wird auch die Sinnesempfindung eine beſtimmte; vermag ich daher jene Fragen zu beantworten, ſo werden ſich mir auch die verſchiedenen Formen der Sinnesempfindung als nothwendige darſtellen. Dieſe drei Glieder — die Empfindung, das Sinnesorgan und der äußere Reiz — gehören unzertrennlich zuſammen, und eben darauf kommt es vor Allem an, die weſentliche Beziehung derſelben in den verſchiedenen Formen der Sinnesempfindung, die gleiche innere Nothwendigkeit aller drei Glieder nachzuweiſen.

So lange nun aber die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der natürlichen Proceſſe die Geſtalt von aphoriſtiſchen phyſikaliſchen Hypotheſen und abſtracten, unausgeführten philoſophiſchen Deductionen hat, ſo lange wir die innere Structur der Sinnesorgane und ihren Zuſammenhang mit dem Nervenſyſtem ſo lückenhaft kennen und zu deuten verſtehen, wie es für jetzt noch unleugbar der Fall iſt, ſo kann der Verſuch, die Sinne als ein ſyſtematiſches Ganze darſtellen zu wollen, gewiß nicht glücken.

Natürlich wird man zu der ganzen hier angedeuteten Aufgabe ein verſchiedenes Verhältniß haben, je nachdem man von verſchiedenen allgemeinen Anſchauungen ausgeht. Erkenne ich in der Natur ſpecifiſche Unterſchiede an und gebe dieſen einen innern nothwendigen Werth, gilt mir ebenſo ſehr auch das organiſche Leben als eine weſentliche, zur Idee der Natur nothwendig gehörende Geſtalt, ſo entſteht ganz von ſelbſt die Aufgabe, die Unterſchiede der Sinne mit den ſpecifiſchen Unterſchieden der Natur in innere Beziehung zu

ſetzen. Es entſteht die Vermuthung, daß ſich in den verſchiedenen Sinnesformen die weſentlichen Unterſchiede und Stufen der Natur wiederholen, der Organismus auch als empfindender die ganze Natur repräſentirt. Ich werde dieſe Anſchauung für eine phantaſtiſche anſehen, wenn ich von atomiſtiſchen Principien aus den Unterſchied der natürlichen Proceſſe und Geſtalten auf zufällige äußere Bedingungen zurückführe. Der Organismus im Allgemeinen und ebenſo der Unterſchied der Sinnesorgane iſt mir dann nur ein Product ſolcher Bedingungen, ohne innern nothwendigen Werth.

Wollten wir einmal die Sinne ordnen, parallel der Ordnung, in welcher die Naturwiſſenſchaft — die empiriſche wie die philoſophiſche — die den Sinnen entſprechenden äußern Proceſſe zu behandeln pflegt, ſo würde der Taſtſinn die erſte Stelle einnehmen, inſofern der mechaniſche Proceß, der adäquate Reiz deſſelben, als der erſte, allgemeinſte von Phyſik behandelt wird. Als weſentlich zuſammengehörige Erſcheinungen gelten in der Phyſik der Schall, das Licht, die Wärme. Das Gehör, das Geſicht und der Temperatурſinn würden eben dieſen Erſcheinungen entſprechen. Als die dritte Stufe der Sinne würde endlich das Riechen und Schmecken anzuſehen ſein, indem dieſe mit dem chemiſchen (vielleicht auch electriſchen) Proceß in weſentlicher Beziehung ſtehen, in welchem die unorganiſche Natur zu ihrer höchſten, concreteſten Beſtimmtheit gelangt. Der organiſche Proceß als ſolcher tritt nicht als adäquater Reiz für die Sinnesempfindung auf. Wir können durch alle Sinne das organiſche Individuum percipiren, uns den Unterſchied des Organiſchen vom Unorganiſchen zur Wahrnehmung bringen; allein es giebt keinen Sinn, welcher nur durch die Einwirkung der organiſchen Proceſſe getroffen, und dadurch zu einer eigenthümlichen Empfindung erregt würde. Das ſpecifiſch Organiſche kann als ſolches unmöglich die Sinne afficiren; denn es iſt die ideale Form, welche in ſich beſchloſſen ruht. Es iſt in ſeiner Vollendung der Act des Empfindens ſelbſt. Was das lebendige Individuum einem andern zur Empfindung darbietet, iſt immer nur eine äußere Erſcheinung; dieſe wird ein beſonderes Taſtgefühl erwecken, einen beſondern Geſchmack, einen beſondern Geruch u. ſ. w., allein daß dieſe verſchiedenen äußern Reize von einem Individuum ausgehen, welches ſeine äußere Erſcheinung zu einem Ganzen zuſammenfaßt,

ist ein Proceß, welcher gerade die wesentliche Bedingung, durch die die Empfindung erweckt wird — die äußere Einwirkung — aufhebt.

Für eine gründliche Erkenntniß der menschlichen Sinne wäre eine detaillirte Vergleichung derselben mit den thierischen Sinnen von großer Wichtigkeit. Daß einzelne Thierarten den Menschen an Schärfe einzelner Sinne weit übertreffen, scheint eine unzweifelhafte Thatsache. Es ist aber sehr schwer, die Grenze zu bestimmen, bis zu welcher der Mensch durch Übung die Schärfe seiner Sinne zu entwickeln vermag. Sogleich in dieser Bildungsfähigkeit macht sich die menschliche Natur geltend. Ferner ist nun aber beim Thiere die hervortretende Schärfe eines einzelnen Sinnes meist unzweifelhaft mit der Schwäche anderer Sinne verbunden, und zwar hängt diese Disharmonie offenbar mit dem ganzen instinktartigen Thun des Thieres zusammen. Daß der einzelne Mensch nicht alle Sinne in gleicher Schärfe besitzt, ist geradezu die Regel. Gewöhnlich mag dies angeborene Anlage sein, nicht selten ist es aber auch die Folge der besondern Beschäftigung und Lebensweise. Jedenfalls ist eine solche Disharmonie, sobald sie scharf ausgeprägt ist, für die eigenthümliche Vorstellungsweise, wie für das ganze praktische Benehmen des Menschen von wesentlicher Bedeutung; sie ist dies um so mehr, je weniger geistige Bildung und Energie der Mensch derselben entgegensetzt. Eben darum, weil diese beim Thiere ganz fortfällt, ist bei diesem das disharmonische Verhältniß der Sinne der absolute Ausdruck seines psychischen Wesens.

Die Schärfe der Sinne ist nur die eine Seite ihrer Vollkommenheit; die andre ebenso wesentliche Seite besteht in der Fähigkeit, von allen zu ihrer Sphäre gehörenden Elementen afficirt werden zu können. Ein vollkommenes Gesichtsorgan also wird nicht nur von einem geringen Grade der Helligkeit afficirt, sondern es vermag auch alle Unterschiede der Farbe zu percipiren, vermag sich weiter durch verschiedene Veränderungen der Entfernung der gesehenen Gegenstände anzupassen, kann sich nach verschiedenen Richtungen hin frei bewegen u. s. w. Ebenso ist ein scharfes Gehör noch durchaus kein vollkommenes Gehör. Für ein solches werden wir nur dasjenige ansehen können, welches alle Unterschiede, denen überhaupt der Ton fähig ist, zu erfassen im Stande ist, also besonders die verschiedene Höhe und Tiefe und den verschiedenen

Klang des Tones. In analoger Weise werden wir auch die Vollkommenheit des Riechens, Schmeckens, Fühlens zu fassen haben.

Auch in dieser Bedeutung haben bei den einzelnen Menschen die Sinne sehr verschiedene Grade der Vollkommenheit. Bekanntlich giebt es nicht Wenige, die bestimmte Farben nicht zu unterscheiden im Stande sind. Wie diese Unfähigkeit organisch begründet ist, ist für jetzt ein Geheimniß. Noch häufiger kommt es vor, daß Menschen mit einem sehr leisen Gehör doch einen sehr unvollkommenen Tonsinn haben, indem sie die Höhe und Tiefe der Töne auch bei der größten Aufmerksamkeit nur sehr unsicher unterscheiden. Die andern Sinne bieten analoge Erscheinungen. Beim Menschen ist auch dieser Grad der Vollkommenheit ihrer Sinnesorgane theils natürliche Anlage, theils Resultat der Übung. Welchen Antheil beide Momente haben mögen, ist in einem concreten Falle meist schwer zu entscheiden. Jedenfalls aber werden wir die Unmöglichkeit, bestimmte sinnliche Eindrücke überhaupt zu percipiren, z. B. die Farben zu unterscheiden, oder das Bittere vom Süßen u. s. w., als eine krankhafte Erscheinung ansehen. Anders verhält sich die Sache bei den Thieren. Allerdings ist die Frage, wie weit die Sinnesorgane der Thiere für die Mannigfaltigkeit der äußern Reize offen sind, sehr schwer zu beantworten. Unzweifelhaft ist es aber, daß die verschiedenen Thierarten von bestimmten Sinnesreizen in hervorstechendem Grade getroffen werden, für andre dagegen eine vollkommene Unempfindlichkeit zeigen. Man hat bezweifelt, ob überhaupt die Thiere Farben sehen; Thatsache ist es wenigstens, daß die Thiere sich meist gegen den lebendigsten Farbenwechsel durchaus gleichgültig verhalten. Die bekannte Ausnahme hiervon, daß nämlich einzelne Thiere besonders durch die rothe Farbe sehr heftig afficirt werden, setzt eine so eigenthümliche Beziehung zur Empfindung der Farbe voraus, daß sie selbst bei diesen Thieren die Unfähigkeit, Farben im eigentlichen Sinne zu sehen, eher bestätigen als widerlegen könnte. In Bezug auf das Gehör kann darüber kein Zweifel entstehen, daß die Vögel, welche Melodien nachpfeifen, oder Worte nachsprechen, die verschiedenen Töne hören. Auch von andern Thieren werden wunderbare Geschichten erzählt über die Gewalt, welche die Musik über sie ausübt. Besonders zeigen die Thiere ein scharfes Gehör für die Stimme ihres Gleichen und ihrer Feinde. Gewiß ist aber diese Schärfe für bestimmte Töne, auch

für den Schall überhaupt, nicht durchgängig die gleichmäßige Offenheit für alle verschiedenen Gehörsaffectionen. Am offenbarsten macht sich der Zusammenhang des thierischen Sinnenlebens mit dem besondern Instinkt in dem Geschmack und Geruch geltend. Die Nahrung, welche ihrem Organismus entspricht, wissen die Thiere meist mit Sicherheit herauszufinden, und nur schwer greifen sie auch nach längerem Fasten nach einer andern. Diese scheint entweder gar keine Geschmacksempfindung in ihnen zu erwecken oder eine positiv unangenehme. Auch hier müssen wir uns sehr hüten, diese Schärfe und Sicherheit des Geschmacks unmittelbar als eine Vollkommenheit des Geschmackssinns überhaupt zu betrachten. Sie bleibt trotz aller Schärfe immer nur eine einseitige, wenn nicht die Offenheit für alle möglichen Geschmacksreize hinzukommt. Ebenso schließt der scharfe Geruch des Hundes, durch welchen derselbe die Fußtapfen seines Herren mit der größten Sicherheit verfolgt, noch durchaus nicht die Fähigkeit in sich, von der ganzen Mannigfaltigkeit der Gerüche, die der Mensch zu unterscheiden vermag, afficirt zu werden. Gegen diese scheint der Hund vielmehr vollkommen unempfindlich.

Wir haben es jetzt noch nicht zu thun mit dem Fortschritt der Sinnesempfindung zur bewußten Vorstellung und der Rolle, welche hierbei die verschiedenen Sinne spielen. Hervorzuheben ist aber das Verhältniß der verschiedenen Sinne zum Gefühle der Lust und Unlust, und hierbei mag vorläufig nach einzelnen Seiten hin auf die eigenthümliche Stellung hingewiesen werden, welche die verschiedenen Sinne im geistigen Leben einnehmen.

Daß das Fühlen durch den mechanischen Widerstand vermittelt wird, welchen unser Körper gegen einen äußern Proceß ausübt, ist für die allgemeine Bedeutung dieses Sinnes von entscheidender Wichtigkeit. *Das Fühlen begleitet unsern ganzen mechanischen Eingriff in die äußere Welt*, ja es begleitet ihn nicht nur, sondern bedingt ihn auch. Wir dürfen jedoch hierbei nicht übersehen, daß mit dem Fühlen die Muskelempfindung im unmittelbaren Zusammenhange steht. Bei dem mechanischen Wirken unserer Glieder auf die äußere Welt ist diese Muskelempfindung ein ebenso wesentliches Moment. Theilweise kann das Gefühl in einzelnen Theilen des Leibes verloren gehen, ohne daß dadurch die freie Beweglichkeit derselben leidet. Dann werden wir aber auch [illegible]chanischen Gebrauch unserer Glieder vollkommen unsicher.

Man könnte etwa meinen, daß beim Gehen das Tastgefühl etwas sehr Überflüssiges sei. Man irrt sich aber. Wir lernen nur sicher gehen, wenn wir zugleich die Erde mit den Füßen betasten, wenn wir in jedem Momente den Widerstand fühlen, welchen die Erde auf uns und wir auf die Erde ausüben. Wer diesen Widerstand nicht fühlt, muß fortwährend die Augen zu Hülfe nehmen, um nicht zu fallen. Er geht wie auf Stelzen. Wenn wir uns hinsetzen, hinlegen, von der einen Seite uns auf die andere wenden, überhaupt unsere Lage ändern, so können wir dies immer nur dadurch, daß wir uns gegen eine feste Unterlage stützen. Diesen Widerstand müssen wir aber auch fühlen, um alle diese willkürlichen Bewegungen mit Sicherheit ausführen zu können. Empfinden wir nicht zugleich den Druck, so fehlt uns das kritische Bewußtsein über unsere Bewegungen, wir wissen nicht, ob wir den Arm gegen die Erde gestemmt haben oder nicht, ob wir unserem Körper die Unterstützung gegeben, die für eine bestimmte Lage und den Übergang in eine andre nothwendig, ob wir also überhaupt die entsprechenden mechanischen Mittel angewendet, welche die beabsichtigten Bewegungen erfordern. Am prägnantesten tritt diese Bedeutung des Fühlens natürlich hervor in dem Gliede, welches beides zugleich ist, das vollendetste Tastorgan und das allgemeine Werkzeug für unser mechanisches Thun, in der Hand. Die Anwendung aller der Bewegungen, zu welchen die Hand fähig ist, wird nur dadurch möglich, daß die Hand den Widerstand, den sie in ihrem Handeln ausübt, in seinen verschiedenen Graden empfindet, daß sie betastet, was sie in Bewegung setzt, umspannt, zertheilt, auseinander hält u. s. w. Ohne dies feine Tastgefühl würden die mechanischen Anlagen der Hand unausgebildet ruhen; ja selbst dann, wenn unsere Hand bereits die mannigfachsten Fertigkeiten erworben, — so bald sie gefühllos wird, wird sie auch in ihren Manipulationen unsicher und ungeschickt. Auch das ihre Bewegungen verfolgende und controllirende Auge wird die Hand nicht davor schützen, daß sie fehlgreift, daß sie zerbricht, was sie leise umfassen will, hinwirft, was sie festzuhalten meint. Die Blindheit hindert den Menschen nicht, sehr fertig die Flöte zu spielen; werden die Finger gefühllos, so ist es mit diesem Spiele sicherlich vorbei, wenn auch die Hand nichts von der Fertigkeit ihrer Bewegungen eingebüßt.

Das Gefühl der Unluſt, welches ſich an den Gefühlsſinn anknüpft, nennen wir vorzugsweiſe Schmerz. Entſchieden falſch iſt es, wenn man das Schmerzgefühl, wie bisweilen wohl geſchieht, neben die Empfindung des Drucks und der Wärme auf gleiche Linie ſtellt und als eine beſondre Form des Gefühlsſinns anſieht. Der Schmerz iſt eben nichts Anderes als das Gefühl der Unluſt, in welche die Gefühlsempfindung übergeht, wenn der äußere Reiz eine beſtimmte Grenze überſteigt, oder irgend wie die Gefühlsorgane oder ihre Nerven in nicht normaler Weiſe afficirt werden. Richtig iſt es aber, daß in keinem andern Sinn das Gefühl der Unluſt mit ſolcher Intenſität hervortritt, und für den Menſchen ſo unerträglich iſt, als gerade im Gefühlsſinn. Der Angriff auf die Gefühlsnerven ſcheint viel direkter den ganzen Lebensproceß zu treffen und zu irritiren als der Angriff auf irgend ein anderes Sinnesorgan. Auch liegt der Schmerz für unſre bewußte Aufmerkſamkeit viel weiter von der eigenthümlichen Beſtimmtheit der Gefühlsempfindung ab als das Gefühl der Unluſt innerhalb anderer Sinne. Ein noch ſo penetranter Geſtank markirt ſich immer als Geruch; erregt dagegen ein Stoß auf unſre Haut einen heftigen Schmerz, ſo werden wir in ihm ſchwerlich noch die Empfindung des Drucks entdecken können.

Wie die Gefühlsnerven ſich über die ganze Oberfläche des Leibes verbreiten, wie das Fühlen der Sinn iſt, welcher bei den niedrigſten Thieren ſich allein findet und hier die Anſätze aller andern in ſich hat, wie alle andern Sinne vollſtändig deſtruirt werden können, ohne das Leben in Gefahr zu bringen, die Zerſtörung des Gefühlsſinns dagegen die Zerſtörung des Lebensproceſſes überhaupt in ſich ſchließt, ſo erſcheint der Gefühlsſinn als der allgemeine Sinn, d. h. als der Sinn, welcher wenn auch die andern in ihrer ſpecifiſchen Beſtimmtheit neben ihm exiſtiren, doch den Charakter beibehält, das Verwickeltheitſein des Individuums mit der äußerlichen Welt und die Empfindung ſeiner Selbſtſtändigkeit im Allgemeinen zu ſeiner beſondern Beſtimmtheit zu haben.

Man hat oft behauptet, daß der Gefühlsſinn wie den größten Schmerz ſo auch die größte Luſt vermittele. Man führt dann die Wolluſt des Gattungsproceſſes auf den Hautſinn zurück. Hierzu hat man aber durchaus kein Recht. In dem Geſchlechtsproceß liegen noch ganz

andere Momente, welche mit dem Gefühlssinn nichts zu thun haben.

Das Gefühl der Lust wird sich an die verschiedenen Affectionen des Gefühlssinns natürlich dann vor Allem anlegen, wenn sie als Aufhebung eines zu starken, Schmerz erregenden Reizes auftreten. Geht ein heftiger Druck, welcher uns Schmerz verursacht, in einen gelinden über, so verbindet sich mit dieser Empfindung das Gefühl der Lust. Inwieweit ohne diese Vorbereitung die verschiedenen Modificationen des Gefühls Lust oder Unlust erregen, ist von dem Standpunkte der gebildeten Vorstellung aus schwer zu sagen. Ist uns z. B. das Betasten einer glatten Fläche angenehmer als einer rauhen? Ohne allen Zweifel spricht in allen bestimmten Gefühlsempfindungen das Selbstgefühl viel entschiedener mit, so lange das Individuum sich zur bewußten Vorstellung noch nicht fortentwickelt hat. Und ebenso ist es auch für diese Entwickelung selbst von wesentlicher Wichtigkeit, daß der Unterschied der Lust und Unlust die besondern Gefühlsaffectionen nur in sehr geringem Grade begleitet. Gerade dies — werden wir sehen — führt das Gefühl zur Vorstellung fort. Für den Gefühlssinn bleibt es aber immer charakteristisch, daß er auch in dieser Entwickelung seine praktische Bedeutung festhält. In der mechanischen Behandlung der Dinge führen wir bestimmte Zwecke aus; diesen ordnen wir unsre Bewegungen unter. Offenbar würde das Interesse für diese Zwecke gestört, wenn unsere einzelnen Manipulationen immer das Gefühl der Lust oder Unlust in uns rege machten; diese Gefühle würden unsre Aufmerksamkeit abziehen, würden für sich ein Interesse in Anspruch nehmen, während ohne sie sich unser ganzes Interesse auf den allgemeinen Zweck unseres Handelns concentrirt. Eben durch dieses indifferente Verhalten zur Lust und Unlust wird der Gefühlssinn ein fügsames Mittel für höhere geistige Interessen.

Die Sinne des Geschmacks und Geruchs erhalten zunächst durch ihren Zusammenhang mit dem Assimilationsprocesse eine eigenthümliche Stellung. Und hieran knüpft sich unmittelbar das andre Moment an, daß in beiden Sinnen das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen markirt hervortritt. Wenigstens ist es sehr zweifelhaft, ob wir eine bestimmte Geschmacks- oder Geruchsempfindung haben können, welche sich hiergegen vollkommen gleich-

gültig verhielte. Dieser gemeinsame Charakter erhält nun aber in beiden Sinnen eigenthümliche Modificationen.

Was zunächst den Geschmack betrifft, so können wir, wenn wir es darauf anlegen, das Schmecken vom Essen trennen. Das Experiment ist aber schwierig und umständlich. Gerade in dem Momente, wo wir einen Bissen hinterschlucken, haben wir den intensivsten Geschmack. Im gewöhnlichen Leben denken wir nun gar nicht an eine solche Trennung. Was wir schmecken wollen, verschlucken wir auch. Mit dem Essen und Trinken verbinden sich aber besondere Empfindungen, die von dem Geschmack wohl zu unterscheiden sind. Das Gefühl des Hungers und das Lustgefühl welches die Stillung desselben begleitet, sind keine Geschmacksempfindungen. Allein da der Hunger sich durch das Essen stillt, welches zugleich Geschmacksempfindungen erregt, so kommt das Gefühl des Hungers auch der Geschmacksempfindung zu Gute. Selbst eine Lieblingsspeise gewinnt an Geschmack, wenn wir sie recht hungrig zu uns nehmen. Sie will uns aber nicht mehr schmecken, sobald wir satt sind. Sind wir recht ausgehungert, so überwiegt das Lustgefühl, den Hunger zu stillen, so sehr, daß wir keine weitern Geschmacksbedürfnisse fühlen. Diese melden sich aber sogleich mit der beginnenden Sättigung. Und ist diese vollständig erreicht, so mögen wir immerhin die Fähigkeit zu schmecken nicht verloren haben; — da wir den Geschmack nur durch das Essen erlangen können, wird er uns durch die Sättigung, durch den Widerwillen noch mehr zu essen, verleidet. Diese Beziehung dehnt sich noch weiter aus. Ist unsere Verdauung gestört, so haben wir auch keinen reinen Geschmack, weil das Schmecken immer schon der Anfang der Assimilation ist. Ja bei einer starken Indigestion erregt uns schon die Vorstellung des Essens Ekel, und zwar am meisten die Vorstellung unseres Lieblingsgerichts. Dies nämlich macht die meisten Ansprüche auf unsere Essenslust und erregt eben darum in uns auch die größte Reaction.

Das Gefühl des Hungers und seiner Befriedigung hat im Grunde nur graduelle Unterschiede; die Geschmacksempfindung ist dagegen der mannigfachsten specifischen Modificationen fähig. Auch ist der Geschmackssinn des Menschen nicht wie der thierische instinctartig beschränkt, sondern vermag Alles zu schmecken, was überhaupt nur schmeckbar ist. Der Mensch begnügt sich auch nicht

damit, nur die Natur zu durchsuchen, was sie ihm Eß- und Schmeckbares unmittelbar biete, sondern er bereitet sich die Speise erst künstlich zu, macht immer neue Combinationen, um das Reich des Schmeckbaren zu erweitern, ist unermüdlich, Alles auszuexperimentiren, um dem Geschmackssinne alle möglichen Empfindungen zuzuführen. Wie daher das Gefühl des Hungers der Geschmacksempfindung zu Gute kommt, so übt diese nun auch einen Gegendienst aus. Das einfache Lustgefühl, durch das Essen den Hunger zu stillen, participirt an dem ganzen unbegrenzten Reichthum der Geschmacksempfindungen. Die Bildung, Kultur des Geschmacks ist zugleich eine Kultur des Essens.

Der Geruch spielt im menschlichen Leben eine ganz andere Rolle als der Geschmack. Vor Allem hängt dies mit dem Unterschiede zwischen Essen und Athmen zusammen. Allerdings können wir durch den Mund athmen ohne zu riechen. Wenn wir durch die Nase athmen, riechen wir auch. Das Athmen ist ein Proceß, welchen wir allerdings durch unsere Willkühr unterbrechen können, welcher aber vor sich geht, ohne daß wir nöthig haben, unsere bewußte Absicht darauf hinzuwenden. Das Bedürfniß zu athmen und die Befriedigung dieses Bedürfnisses markiren sich nicht ausdrücklich in unserer Empfindung. Vielmehr gehört es sehr wesentlich zum Gefühl der Gesundheit, daß die Perioden des Athmens unsere Aufmerksamkeit gar nicht in Anspruch nehmen. Jede Störung des Athmens ist sogleich eine sehr unbehagliche Empfindung, und es fällt uns gar nicht ein, etwa das Athmen absichtlich eine Zeit lang zu unterbrechen, um durch die Stillung des erhöhten Bedürfnisses zu athmen uns einen Genuß zu verschaffen. Durch die Geschmacksempfindung wurde das Hungergefühl unterstützt; bei dem Geruch fällt eine analoge Unterstützung durch das Athmen fort. Mit dem Bedürfniß zu essen verbindet sich gewöhnlich das Bedürfniß nach einer bestimmten, wenigstens wohlschmeckenden Speise. Halten wir den Athem an, so entsteht nur das Bedürfniß nach einem freien Athemzug, aber nicht etwa nach Wohlgeruch. Das Eßbare ist für den Menschen ein höchst mannigfaches; auch giebt es, wenigstens für den erwachsenen Menschen, keine Normalspeise, vielmehr muß er verschiedene Nahrung zu sich nehmen, um einer kräftigen Gesundheit sicher zu sein. Zum Athmen taucht nur *eine* Luftart, und diese findet sich in dem Maße, wie sie der

Mensch bedarf, in der Atmosphäre. Und zwar verbindet sich mit dem Einathmen dieser Luftart keine Geruchsempfindung, während das Essen der verschiedenen Speisen eine verschiedene Geschmacksempfindung hervorruft. Eine Speise, welche gar keinen bestimmten Geschmack hat, fade schmeckt, verabscheuen wir. In Bezug auf den Geruch giebt es ein Sprüchwort: am besten riecht was gar nicht riecht. Das freie ungestörte Athmen ist für sich schon von solcher Wichtigkeit, daß wir eines specifischen Zusatzes gar nicht bedürfen.

Sehen und Hören pflegt man als ideale Sinne zu bezeichnen. Sie verdienen diesen Namen, indem sich an sie vorzugsweise die freie geistige Entwickelung anlegt. Durch Auge und Ohr verkehren die Menschen mit einander. Wer nicht sieht und hört, ist aus diesem Verkehr ausgeschlossen, wenigstens ist jede Mittheilung an ihn unendlich erschwert. Eben dies ist es, was den Verlust dieser Sinne zu einer so schweren Pein macht. Unsre Vorstellungen und Gedanken theilen wir uns zunächst vor Allem durch die Sprache, dann durch mancherlei Zeichen, besonders durch die Schrift mit. An das Auge und an das Ohr also wenden wir uns. Wer das Wort nicht hört, das Zeichen nicht sieht, tritt aus der Gemeinschaft der geistigen Wesen heraus, steht isolirt und verlassen da. Daß die Äußerungen, Symbole, Zeichen unserer Gefühle und Vorstellungen nicht gerochen, geschmeckt, gefühlt, sondern gesehen und gehört werden, dies ist ohne Zweifel vor Allem bedeutsam für die Stellung, welche Gesicht und Gehör unter den Sinnen einnehmen. Es zeigt sich hierin auf das Unverkennbarste ihr vorwiegender geistiger Charakter. Am prägnantesten drückt sich dieser aber darin aus, daß diese Sinne allein die Medien künstlerischer Darstellung sind. In der Kunst treten Ideen, ein Inhalt von allgemein geistiger Bedeutung in die sinnliche Erscheinung; er wird gesehen, gehört, aber nicht getastet, geschmeckt, gerochen. Nur für den sehenden und hörenden Menschen, nicht für den tastenden, schmeckenden, riechenden giebt es eine Kunst.

Der Tastsinn erhielt sogleich dadurch eine praktische Bedeutung, daß wir den mechanischen Eindruck, den wir von außen empfangen, unmittelbar zurückgeben. Der leuchtende oder das Licht reflectirende und ebenso der tönende Gegenstand bleibt dagegen in der Ferne und schickt uns nur Wirkungen zu, ohne daß es uns möglich wäre, durch Auge und Ohr auf ihn zurück zu wirken. In dieser Bezie-

hung hat man Hören und Sehen auch die theoretischen Sinne genannt. In der Theorie kommt es eben darauf an, daß wir unsre ganze subjective Thätigkeit darauf verwenden, die objective Welt in uns aufzunehmen wie sie ist, ohne sie durch praktische Eingriffe umzuändern. Unpassend ist jene Bezeichnung, weil sie den Schein erweckt, als wäre das Sehen und Hören an und für sich schon ein wirkliches Erkennen, und als gäben die andern Sinne zu diesem nicht auch ihren Beitrag. Außerdem bilden auch Sehen und Hören im menschlichen *Handeln* eine unendlich wichtige Rolle. Trotzdem bleibt es richtig, daß unsere äußere Einwirkung auf die Dinge nicht in der unmittelbaren Weise vom Sehen und Hören begleitet wird wie vom Fühlen.

Dem Schmecken und Riechen treten Sehen und Hören sogleich dadurch gegenüber, daß sie nicht wie diese im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Processe der Assimilation stehen, also auch nicht in dem Sinne wie diese praktischer Natur sind. Wenn wir hören und sehen, sorgen wir nicht zugleich für unsre leibliche Ernährung.

Eben diese beiden hervorgehobenen Momente, der specifische Unterschied sowohl vom Fühlen als vom Schmecken und Riechen, bilden die allgemeine Basis für den idealen Charakter des Sehens und Hörens. Er ist beiden Sinnen gemeinschaftlich, so sehr sie auch durch ihre eigenthümliche Thätigkeit in Gegensatz zu einander treten.

Wenn wir davon absehen, daß ein blendendes Licht Schmerz erregt, der Übergang in ein gemäßigtes Lust, und daß beim Sehen in das Finstere das Bedürfniß nach Licht entsteht und im Gegensatz hierzu mit dem Sehen überhaupt sich das Gefühl der Befriedigung verbindet, so wird es schwer sein, weitere Beziehungen der *einfachen* Gesichtsempfindungen zum Gefühle der Lust oder Unlust aufzufinden. Entschieden erregt keine Farbe, ähnlich wie bestimmte Geschmäcke oder Gerüche, schon als solche Unlust. Höchstens könnten wir vermuthen, daß die verschiedenen Farben mehr oder weniger angenehme Gefühle erweckten, wenigstens die unklaren, schmutzigen Farben sogleich von Anfang an, von dem eben geborenen Kinde nicht so gern gesehen würden, als die bestimmten, reinen; wir möchten aber auch hierüber nicht entscheiden und sollte sich dergleichen nachweisen lassen, so würde immer eine mannigfache Deutung möglich sein.

Wenn ſich nämlich auch mit den einfachen Geſichtsempfindungen nicht unmittelbar das Gefühl der ſinnlichen Befriedigung verbindet, ſo verbindet ſich doch mit dem entwickelteren, geiſtig gebildetem Sehen in der mannigfachſten Weiſe ein ideales Gefühl der Luſt oder Unluſt. Wir brauchen nur an die Malerei zu denken, welche in den Unterſchieden der Farbe einen geiſtigen Gehalt zur Erſcheinung bringt. Auch außerhalb der Kunſt reden wir vom Schönen und Häßlichen; das erſtere erfüllt uns, wenn wir zur Aufnahme deſſelben gebildet ſind, mit Luſt, das zweite erregt das Gefühl der Unluſt. Es wird uns aber nicht einfallen, alle dieſe Gefühle der Luſt und Unluſt, welche überhaupt durch das Medium des Auges in uns erregt werden können, auf die einfache Geſichtsempfindung zurückführen zu wollen. Wir ordnen vielmehr die Licht- oder Farbenerſcheinungen, die uns hier entgegen treten, allgemeinen Vorſtellungen unter, wir kennen das was ſie darſtellen, was ſie bedeuten, und eben hieran knüpft ſich unſre innerliche Erregung an. Das Moment, welches in dieſem geiſtig entwickelten Sehen vor Allem zur Farbe hinzutritt, iſt die Geſtalt. Zuerſt empfinden wir nur Farbenunterſchiede, die Geſtalt iſt ein untergeordnetes Moment. In dem gebildeten Sehen wird die Geſtalt die Hauptſache, und die Farbe wird dagegen von ſecundärer Bedeutung. Die Malerei entnimmt ihre Geſtalten aus der unmittelbaren Wirklichkeit; dieſe Geſtalten ſind uns bekannt, es ſind Berge, Pflanzen, Thiere, Menſchen. Für denjenigen, welcher dieſe Geſtalten nicht kennt, welcher nur Farbenunterſchiede darin ſieht, exiſtirt die Malerei noch nicht. Die Farbe iſt nicht bloß bei ein und derſelben Geſtalt eine wechſelnde, ſondern auch Individuen, die zu einer Gattung gehören, Erſcheinungen derſelben Idee ſind, erſcheinen in verſchiedenen Farben, während die Geſtalt als der conſtante, charakteriſtiſche Träger dieſer verſchiedenen Farben ſich geltend macht. Eben dadurch aber löſt ſich auch wieder die Farbe in relativer Weiſe von der Geſtalt ſelbſt los und erhält eine ſelbſtſtändige Bedeutung. Die verſchiedenen Farben machen einen verſchiedenen geiſtigen Eindruck; ſie erregen — pflegt man ſich auszudrücken — verſchiedene Stimmungen in uns. Von den mannigfachen Verſuchen, dieſe Bedeutung der Farben näher anzugeben, iſt der von Göthe (am Schluſſe der Farbenlehre) der bekannteſte. Bei einzelnen Farben ſtimmen die verſchiedenen Deutungen im Weſentlichen

überein; sie weichen aber auch vielfach von einander ab. Man würde zu weit gehen, wollte man hieraus den Schluß ziehen, daß der symbolische Eindruck der Farben ein durchaus individueller sei, oder noch mehr, daß er überhaupt auf Täuschung beruhe. Daß dies nicht der Fall ist, davon kann uns die Malerei am einfachsten überzeugen. Wenn diese auch in concreten, der Wirklichkeit entnommenen Gestalten ihren idealen Inhalt darstellt, so liegt es doch außerhalb allem Zweifel, daß die verschiedene Färbung dieser Gestalten für den speciellen ästhetischen Eindruck ein durchaus wesentliches Moment ist. Sicher ist es aber, daß die Farbe für sich ihrer Bedeutung nach immer ein Unbestimmtes, Schwankendes bleibt, daß sie von der Klarheit der Gestalt überwunden, zurückgedrängt wird und nur getragen von dieser ihre bestimmte Deutung erhält. Daher kommt es auch, daß alle Versuche, die Stimmungen, in welche uns die verschiedenen Farben versetzen sollen, mit Bestimmtheit auszusprechen, immer als unzureichend erscheinen. Sie gehen nämlich immer über die Unbestimmtheit hinaus, die an und für sich in der Sache liegt; sie geben zu viel, legen aus was an sich ein unausgelegter Keim ist. Unsern Lesern werden wohl die Spiele bekannt sein, in welchen die Farben in der mannigfachsten Weise combinirt werden, in schnellerer und langsamerer Bewegung wechseln und arabeskenartig sich zu den verschiedenen Bildern an einander reihen. Eine Zeit lang können wir an diesen Bildern unsere Freude haben. Wir fühlen auch entgegengesetzte Stimmungen in uns angeregt. Die ganze Erscheinung behält aber etwas höchst Unbefriedigendes, ja Unheimliches. Wir verlangen mehr als was uns hier geboten wird. Wir verlangen zugleich nach einer bedeutsamen Gestalt, und als solche gilt uns nicht der Kreis, das Fünfeck, Achteck u. s. w. und alle die symmetrischen Combinationen, welche diese Spiele unsern Augen vorführen.

Daß schon die einfache Farbenempfindung allgemeine geistige Stimmungen erregt, hat seinen Grund in der Geistigkeit des sehenden Individuums. Für das geistige Individuum giebt es überhaupt kein bloßes Empfinden, keine rein sinnliche Befriedigung. In der Gesichtsempfindung macht sich dies in hervorstechender Weise geltend. Die eigenthümliche ideale Natur des Sehens bringt dies nothwendig mit sich. Natürlich werden wir festhalten, daß sich diese Stimmungen nicht erst in dem gebildeten Sehen einfinden,

ſondern von Anfang an ein mit dem Sehen ſich entwickelndes Moment ſind.

Ähnliche Verhältniſſe als beim Sehen treten auch beim Hören ein. Wie ſich die Gehörsempfindung mit Gefühlen der Luſt und Unluſt verbinden kann, zeigt uns wieder die künſtleriſche Geſtaltung des Tons, die Muſik. Allerdings wirkt die Muſik nicht bloß durch den Ton als ſolchen, ſondern durch die Combination von Tönen, nämlich durch Melodie und Harmonie. Allein in dieſer künſtleriſchen Geſtaltung der Töne bleiben doch die einfachen Elemente, welche darin zuſammentreten, die verſchiedene Stärke und Höhe des Tons, dann der eigenthümliche Klang, der Timbre, von unzweifelhafter Bedeutung. Ähnlich wie Farbenunterſchiede in der Malerei ſich der ganzen bedeutſamen Geſtalt unterordnen, ſo ordnen ſich in der Muſik jene einfachen Elemente der Melodie und Harmonie unter. Daß der Ton ſchon durch ſeine Stärke, ſeine Höhe, ſeinen Klang uns in eigenthümlicher Weiſe geiſtig erregt, iſt nicht zu leugnen, ſo unbeſtimmt und unſagbar dieſe Erregung auch ſein mag. Jeder Verſuch, dieſelbe näher anzugeben, geht immer ſchon über die in dem Gefühle ſelbſt liegende Unbeſtimmtheit hinaus.

3. Trieb und Bewegung.

Die Empfindung wurde unter beſtimmten Bedingungen zum Gefühle der Luſt und Unluſt. Unabtrennlich von dieſem letztern iſt der Trieb. In dem Gefühle der Unluſt reagirt das individuelle Selbſtgefühl gegen eine ihm nicht entſprechende Empfindung. Es iſt unbefriedigt in ſich, das Bedürfniß, dieſe Empfindung aus ſich herauszuwerfen. Eben dieſes Streben des Selbſtgefühls, den ihm widerſprechenden Zuſtand aufzuheben, nennen wir im Allgemeinen Trieb. Das praktiſche Moment, welches im Triebe liegt, ſchließt ſich alſo unmittelbar an den Gegenſatz an, in welchem das Individuum in dem Gefühle der Unluſt verwickelt iſt. Daß dieſes im Triebe enthaltene Streben unmittelbar zur Befriedigung des Triebes führt, iſt nicht nothwendig; jedenfalls iſt aber der Trieb als ſolcher immer der Trieb zum Thun.

Im Allgemeinen handelt es ſich bei der Befriedigung des Triebes, wie wir ihn für jetzt zu faſſen haben, um die Verände-

rung eines leiblichen Zustandes, also vor Allem um Bewegung, um das Setzen und Aufheben derselben.

Der Trieb erscheint sonach als die Vermittelung zwischen Empfindung und Bewegung. Die besondre Empfindung als solche ist es nicht, welche die Bewegung hervorruft. Sie muß vielmehr als ein Moment des individuellen Selbstgefühls gesetzt werden. Erst durch die Differenz, die Unruhe, die sie in dem Selbstgefühl hervorbringt, wird dieses zum Triebe.

Wir hatten uns für jetzt noch nicht die Aufgabe gestellt, den Fortgang der Empfindung zur bewußten Vorstellung zu verfolgen. Ebenso wenig haben wir es zu thun mit dem analogen Fortgang des Triebes zum bewußten Willen. Der Mensch wird durch seine wesentliche Natur über den Trieb hinausgeführt. In dem menschlichen Triebe liegt an und für sich der Keim des Willens. Erst der Wille aber ist freie Selbstbestimmung. Natürlich gilt dies auch in Bezug auf die organischen Bewegungen. Im eigentlichen Sinne ist nur die durch den Willen gesetzte Bewegung eine freie Bewegung, und es ist daher auch unpassend, wenn nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch schon die vom Triebe ausgehenden Bewegungen als willkürliche bezeichnet werden. Man stellt einfach die durch einen psychischen Proceß bewirkte Bewegung den natürlichen Bewegungen gegenüber, ohne zu berücksichtigen, daß es eine Form des psychischen Processes giebt, welche zwischen Freiheit und natürlicher Nothwendigkeit ein Mittleres bildet.

Das vorliegende Thema ist physiologisch und psychologisch ein sehr reichhaltiges und verwickeltes; auch nach sehr wesentlichen Punkten für eine specielle Durchführung nicht vorbereitet. Wir wollen es versuchen, vor Allem das verschiedene Verhältniß uns klar zu machen, in welchem die organischen Bewegungen zur psychischen Thätigkeit stehen, behalten aber immer die Hauptfrage nach der Stellung des Triebes im Auge.

Man pflegt die rein organischen Bewegungen von der instinctiven und willkürlichen zu unterscheiden. Die ersteren sind dann diejenigen, welche ohne alle Theilnahme von psychischen Processen vor sich gehen. Daß es solche Bewegungen giebt, scheint unzweifelhaft, indem die sogenannten vegetativen Veränderungen in ihrem normalen Verlaufe zum großen Theil sich unserer bewußten Empfindung entziehen. Trotzdem sind die organischen Vermittelungen

dieſer vegetativen Bewegungen den durch den Trieb geſetzten durchaus analog. Alle organiſchen Bewegungen weiſen nämlich auf die Nerven zurück. Von ihnen geht zuletzt die Bewegung aus, und zwar verlangt eine normale, ſich dem ganzen organiſchen Proceß einordnende Bewegung den ununterbrochenen Zuſammenhang der Nervenfaſern mit einem Centralorgane.. In dieſem hört die Trennung der motoriſchen und der ſenſibelen Nervenfaſern auf, und nur in ihm kann ein Reiz, der die letztere trifft, auf die erſteren übergehen und eine Bewegung hervorrufen. Auch im ſympathiſchen Nervenſyſtem, von welchem im Allgemeinen die Regelung der vegetativen Proceſſe ausgeht, unterſcheidet man *motoriſche* und *ſenſibele* Nervenfaſern, obwohl die letzteren hier nicht eine Empfindung vermitteln, welche wir uns zum Bewußtſein zu bringen vermöchten. Für ſchlechthin ſelbſtſtändig dürfen wir übrigens die verſchiedenen Centralorgane des vegetativen Nervenſyſtems nicht anſehen. Sie ſtehen nachweislich mit dem Rückenmark und Gehirn durch Nervenfaſern im Zuſammenhang, wenn auch aus ihnen in ſelbſtſtändiger Weiſe ſenſibele und motoriſche Nervenfaſern entſpringen. Eben auf dieſen Zuſammenhang führt man es zurück, wenn unter beſtimmten Bedingungen auch die vegetativen Proceſſe eine bewußte Empfindung hervorrufen.

In pſychiſcher Hinſicht bildet das Selbſtgefühl und der Trieb die Vermittelung zwiſchen Empfindung und Bewegung. Unbedenklich haben wir im Allgemeinen die Nothwendigkeit, daß der die ſenſibelen Nerven treffende Reiz nur im Centralorgane zur Bewegung ausſchlagen kann, eben hierauf zurückzuführen, ſo wenig wir auch im Speciellen zu ſagen wiſſen, wodurch das Centralorgan zu dieſer eigenthümlichen Funktion befähigt wird. Bei den niedrigſten Thieren finden wir Centralorgane von höchſt einfachem Bau; wir ſtehen aber nicht an, ſie doch als Vermittler pſychiſcher Proceſſe anzuſehen, ſo unbeſtimmt dieſe auch ſein mögen. Hiernach hätten wir volles Recht zu der Annahme, daß auch die Centralorgane des ſympathiſchen Nervenſyſtems beim Menſchen die weſentlichen Bedingungen in ſich enthalten, pſychiſche Proceſſe zu vermitteln. Hier beherrſchen aber dieſe Centralorgane nur einen beſchränkten Kreis von organiſchen Vorgängen, und wir ſind nicht im Stande, dieſelben zu iſoliren, um heraus zu finden, was ſie etwa für ſich leiſten würden. Es bleibt aber ſehr wohl möglich, daß in krank-

haften Zuſtänden eine ſolche relative Iſolirung jener Centralorgane wirklich eintritt, und daß die pſychiſchen Erſcheinungen, welche ſich mit dieſen Zuſtänden verbinden, als die eigenthümliche Funktion des ſympathiſchen Nervenſyſtems anzuſehen ſind.

Von unſeren früheren Unterſuchungen aus werden wir uns entſchieden der Annahme opponiren, als gäbe es im menſchlichen Organismus beſtimmte, zum Leben nothwendig gehörige Proceſſe von bloß organiſcher Natur, die mit der Seele ſchlechthin in gar keiner Beziehung ſtänden. Daß unſer Wille ſie nicht in ſeiner Gewalt hat, auch ein beſtimmt umgrenzter Trieb ſie nicht hervorruft, würde ihre rein organiſche Natur nur dann beweiſen, wenn wir ein Recht hätten, nur diejenigen Erſcheinungen von der Seele abzuleiten, welche wir ins Bewußtſein zu erheben vermögen. Offenbar iſt aber ſchon die Behauptung, daß die vegetativen Bewegungen bei ihrem normalen Verlauf nichts mit unſerer Empfindung zu thun haben, genau genommen durchaus falſch. Eine beſtimmte Empfindung erregen ſie freilich nicht; allein in dem allgemeinen ungeſtörten Lebensgefühl faſſen ſie ſich zur pſychiſchen Einheit zuſammen. Auch iſt dieſes Selbſtgefühl nicht etwa bloß ihr Effect, ſondern eben der Proceß, welcher ſich in ihnen verwirklicht und durchführt, und gegen die Störung derſelben ankämpft. Auch dürfen wir nicht vergeſſen, daß ſchon der normale Verlauf des Ernähnährungs- und Gattungsproceſſes Gefühle der Unluſt hervorbringt, die mit den heftigſten Trieben verknüpft ſind.

Gerade an den periodiſchen Verlauf des vegetativen Lebens und an die durch dieſen erregten Triebe, legt ſich bei den Thieren ein inſtinktartiges Thun der verſchiedenſten Art an. Die Bewegungen, zu welchen das Thier durch dieſe Gefühle der Unluſt getrieben wird, fallen nicht etwa bloß in die Organe des vegetativen Lebens, ſondern dehnen ſich mehr oder weniger über den beweglichen Organismus aus. Natürlich bleibt der ſich ausführende Trieb nicht iſolirt; es treten andre pſychiſche und organiſche Proceſſe hinzu, in einander greifend und ſich unterſtützend. Wenn auch, beſonders bei den höheren Thieren, die Ausbildung der inſtinktartigen Fertigkeit der Erfahrung bedarf, ſo dürfen wir doch den Trieb nicht erſt aus dieſer Erfahrung hervorgehen laſſen. Wir dürfen nicht ſagen, daß das Thier zunächſt nur das Gefühl des Hungers habe, und aus dieſem erſt der Nahrungstrieb werde, wenn es

ſtände zur Folge haben, ſo iſt vor Allem von Wichtigkeit, daß ſie nicht Producte des bewußten Willens ſind. Sie treten mit dem Affect ſelbſt auf, ohne daß wir ſie beabſichtigen, und verlaufen um ſo ungeſtörter, je vollſtändiger uns dieſer in Anſpruch nimmt.

Unſer Wille hat aber zu der Verleiblichung geiſtiger Affectionen doch eine andere Stellung, je nachdem dieſelbe organiſche Veränderungen hervorruft, auf die wir willkürlich gar nicht direct einwirken können, oder Organe trifft, deren Bewegung, wenn auch nur theilweiſe, unſerm Willen unterworfen ſind. Wollen wir dieſe Verleiblichung überhaupt verhindern, ſo iſt immer das ſicherſte Mittel, gegen den Affect ſelbſt anzukämpfen. Gelingt es uns, den Ärger uns aus dem Sinn zu ſchlagen, oder die Wehmuth zu überwinden, die uns die Thränen herauspreßt, ſo iſt mit der geiſtigen Erregung auch die leibliche aufgehoben. In analoger Weiſe werden wir auch dieſe leiblichen Erregungen willkürlich hervorrufen, wenn wir es vermögen, abſichtlich die geiſtigen Affecte in uns zur zur lebendigen Wirklichkeit zu bringen. Die Erinnerung an die peinliche Situation, in welche wir durch unſer Ungeſchick geriethen, kann ſehr wohl die Schamröthe von Neuem auf unſer Geſicht heraustreiben. Jene Situation als ſolche war es ja auch nicht, die uns erröthen machte, ſondern unſer Gefühl der Scham. Dieſes kann in der Erinnerung an die begangene Ungeſchicktheit uns mit derſelben Heftigkeit von Neuem ergreifen; dann iſt natürlich die Schamröthe auch da. So lange das Bewußtſein, daß die Veranlaſſung des Schämens, des Ärgers, des Zorns u. ſ. w., glücklich vorüber iſt, den Affect zurückhält, d. h. ſo lange wir nur die Vorſtellung des Affects, aber nicht ihn ſelbſt haben, wird freilich eine Verleiblichung deſſelben nicht erfolgen. Hier bewirken oder verhindern wir eine ſolche Verleiblichung alſo dadurch, daß wir uns abſichtlich in die Situation zurückverſetzen, welche jene Effecte unwillkürlich hervorbringt. Geſchieht nun aber die Verleiblichung in Organen, die wir willkürlich zu bewegen im Stande ſind, ſo kann unſer bewußter Wille noch in einer andern Weiſe in dieſe leibliche Erſcheinung geiſtiger Affectionen eingreifen. Wir ſiſtiren nämlich die Bewegung direct durch unſere Abſicht, ohne daß der Affect ſelbſt dadurch berührt wird. So können wir z. B. bei einer nicht gar zu gewaltigen Neigung zum Lachen, doch ein ernſthaftes Geſicht machen. Ebenſo können wir die Miene des Lachens annehmen, auch

wenn uns innerlich ganz anders zu Muthe ist. Eben die Verleiblichung der geistigen Affectionen in unseren Mienen ist es vorzugsweise, welche wir mehr oder weniger direct in unserer Gewalt haben, indem die Theile des Gesichts, in welchen hier die Verleiblichung geschieht bis auf einen bestimmten Grad willkührlich beweglich sind. Wie weit es der Mensch durch Übung in dieser willkührlichen Erzeugung der Mienen bringen kann, würden wir besonders an Schauspielern zu beobachten haben. Jedenfalls leichter wird es uns sein, auf unserem Gesicht gar keine innerliche Bewegung zu zeigen, als den entsprechenden Ausdruck verschiedener psychischer Affectionen willkürlich anzunehmen. Hierbei sind wir der Gefahr, uns zu vergreifen, um so mehr ausgesetzt, je weniger wir es versuchen, uns psychisch in die Stimmung zu versetzen, die wir in unsern Mienen darstellen wollen. Dies wird sich jedoch immer von selbst aufdringen, indem schon die Vorstellung einer geistigen Affection, die wir ja bei diesem willkührlichen Mienenspiel nicht entbehren können, die Veranlassung mit sich führt, wirklich in Affection zu gerathen.

Müssen wir zu diesen zwei Weisen, gegen die Verleiblichung eines Affects anzukämpfen, nicht noch eine dritte hinzufügen? Einmal kämpfen wir gegen den Affect selbst an; zweitens richten wir unsern Willen auf die Muskeln, die durch ihn in Bewegung gesetzt werden. Fällt nicht zwischen diese beiden Glieder der sinnliche Trieb der Bewegung, und können wir uns nicht eben diesem als solchem opponiren? Wir sprechen von einem Triebe zum Lachen, und werden diesen gewiß unterscheiden von der Stimmung der Heiterkeit, in welche uns ein Witz versetzt und welche dem Ausbruche des Lachens vorausgeht. Bisweilen sind wir für jene Stimmung der Heiterkeit durchaus offen, zum Lachen aber wenig disponirt. Und ebenso kommt es auch vor, daß wir über kaum angebbare Veranlassungen ins Lachen gerathen. Wenn wir uns genau beobachten, so wird es uns nicht selten gelingen, eben dieses mittlere Stadium, diesen sinnlichen Trieb der Bewegung als solchen aus dem ganzen Proceß herauszuheben, auch direct gegen ihn anzukämpfen, ohne damit den Affect selbst unmittelbar zu berühren und ohne absichtlich bestimmte Bewegungen zu hemmen oder hervorzubringen. Eben auf diese Weise gelingt es uns auch, den leiblichen Verlauf eines Affects bis auf einen bestimmten Grad zu unterdrücken, welcher auf Parthien unsers Organismus sich aus-

dehnt, deren Veränderungen unserer Willkür ganz entnommen sind. Wir widersetzen uns dem Ausbruch des Weinens, auch des Erröthens, des Erblassens u. s. w., indem wir den Affect als solchen zu isoliren, den Übergang in den Trieb der leiblichen Bewegung zu verhindern suchen, der als ein wesentliches Moment in ihm enthalten ist.

Wenn wir uns daran erinnern, daß wir den Trieb von dem Gefühle der Unlust abhängig machten, als das Streben faßten, eben von diesem uns zu befreien, so scheint in diesem Sinne bei der Verleiblichung einer Gemüthsbewegung von dem Triebe nicht die Rede sein zu können. Wir sprechen allenfalls von einem Triebe zu lachen, zu weinen, aber nicht von einem Triebe zu erröthen oder zu erblassen, noch weniger von dem Triebe durch Ärger die Verdauung zu stören. Der Trieb tritt hier nicht selbstständig auf, sondern ist abhängig von dem Affect. Sind wir einmal von einem bestimmten Affect ergriffen, gleichviel ob dieser freudiger oder trauriger, deprimirender Natur ist, so wird uns auch der vollständige leibliche Verlauf desselben zum Bedürfniß, so sehr dieser auch Empfindungen und Gefühle in sich schließt, die für sich durchaus keine sinnliche Befriedigung gewähren. Es ist ein Genuß — wie man zu sagen pflegt — den Affect austoben zu lassen. Je heftiger der Affect ist, desto mehr giebt er unserm ganzen sinnlichen Leben eine bestimmte Richtung. Wir haben, vollständig von ihm erfaßt, keinen andern Trieb als allseitig uns ihm hinzugeben.

In Bezug auf die freie Bewegung ist vor Allem festzuhalten, daß sie ein Produkt sowohl der leiblichen als psychischen Übung ist. Sie ist so wenig wie der Wille eine unmittelbar gegebene Fertigkeit. Daß der Wille zugleich die Macht hat, den Leib in Bewegung zu setzen, ist ein durchaus wesentliches Moment. Er wäre ohne diese Macht eine Illussion. Allerdings liegen aber im Willen noch andre Momente, und so ist denn auch die freie Bewegung eine untergeordnete Seite in ihm, die in ihrer individuellen Bildung wie als gewonnene Fertigkeit nicht als selbstständig auftritt, sondern nur im Zusammenhange mit dem ganzen Processe des Willens ihren Werth und ihre Bedeutung hat. Auch der Wille entwickelt sich nicht isolirt. Er bildet sich im Zusammenhange mit der bewußten Vorstellung, ebenso wie diese wieder in ihrer ganzen Entwickelung fortwährend von dem sich entwickelnden Willen unter-

ſtützt wird. Wenn z. B. das Kind gehen lernt, ſo iſt dabei der ganze innere Menſch betheiligt. Es iſt ein Fortſchritt des ganzen Menſchen zur Selbſtſtändigkeit. Der Grad der Freiheit, welcher in dieſer Fertigkeit des Gehens liegt, beſchränkt ſich nicht auf die Glieder, die dabei in Bewegung geſetzt werden; im Hintergrunde liegt das Bedürfniß, zur bewußten Vorſtellung von der objectiven Welt und zur praktiſchen Ausführung derſelben fortzugehen. Wir würden die Übungen, welche das Kind in der willkürlichen Bewegung anſtellt, ſehr falſch auffaſſen, wenn wir ſie mit der Bildung des thieriſchen Inſtincts auf gleiche Linie ſtellen wollten.

Wir haben ſchon bemerkt: mit dieſer Entwickelung des Willens haben wir es nicht zu thun. Wir heben nur den Punkt hervor, welcher uns jetzt beſonders intereſſirt, nämlich die Stellung des Triebes in der freien Bewegung.

Das Kind bewegt unmittelbar nach der Geburt auch die Glieder, welche der Wille in ſeiner Gewalt hat. Dieſe liegen nicht ſo lange ruhig, bis die geiſtige Entwickelung des Kindes zum bewußten Willen fortgeſchritten. Auch ſind die Bewegungen des Kindes nicht krampfartige Zuckungen einzelner Muskeln, ſondern es verbinden ſich die Contractionen mehrerer Muskeln in einer ſolchen Weiſe, daß die daraus hervorgehende Bewegung der Glieder der abſichtlich ausgeführten Bewegung durchaus ähnlich ſieht. Wir werden aber trotzdem dem Kinde keine bewußte Abſicht unterlegen, wenn wir auch nicht vergeſſen dürfen, daß es auf dem Wege zu dieſer hin begriffen iſt. Wir werden nicht ſagen dürfen, daß das Kind die Hände und Füße bewegt, um ſich z. B. von dem läſtigen Drucke zu befreien, welchen das Stilliegen mit ſich bringt. Und doch empfindet es dieſen Druck, und ohne Zweifel iſt das Gefühl der Unluſt, welches ſeine Empfindungen begleitet, in ſeinen Bewegungen der wichtigſte Factor.

Der äußern Erſcheinung nach unterſcheiden ſich die mit bewußter Abſicht ausgeführten Bewegungen von denen, die das Kind abſichtslos in den willkürlich beweglichen Gliedern vornimmt, nur dadurch, daß ſie dieſe letztern theils in beſtimmter zweckmäßiger Weiſe combiniren, theils auch zerlegen. Um aufzuſtehen, zu gehen, mit den Händen zuzugreifen, müſſen wir es in unſerer Gewalt haben, ebenſo ſehr die Bewegungen einzelner Glieder zu verbinden, zu gleicher Zeit vorzunehmen, als auch auseinander zu halten, alſo

die Hand zu bewegen ohne den Arm, jeden Finger für sich beliebig zu beugen oder zu strecken u. s. w.

Natürlich sind diese Verbindungen und Zerlegungen, die wir durch die Übung in unseren Bewegungen vorzunehmen lernen, durch die eigenthümliche Structur der beweglichen Glieder beschränkt. Auch haben die Menschen zu dieser Fertigkeit der Bewegung verschiedene Anlage und der eine bringt es darin weiter als der andere.

Was aber für die freie Bewegung die erste wesentliche Voraussetzung bildet, ist: daß die elementaren Bewegungen, die wir absichtlich ausführen und combiniren, mit der bestimmten Empfindung ihres Verlaufs begleitet werden. Wenn wir absichtlich unsern Fuß, unsern Arm, unsre Finger bewegen, so haben wir, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, eine bestimmte Empfindung von dem ganzen Verlauf dieser Bewegungen. Wir fühlen, ob diese beweglichen Glieder in Ruhe sind oder sich bewegen, empfinden, allerdings in verschiedenen Graden der Deutlichkeit, ihre bestimmte Lage, wenn sie ruhen, ebenso sehr auch die Stärke, mit der wir sie bewegen. Vermöchten wir es nicht zu empfinden, ob unsre Hand ruht oder sich bewegt, ob wir die Finger strecken oder beugen, ob wir sie von einander entfernen oder nähern ꝛc., so könnte sicherlich von einer absichtlichen Ausführung aller dieser Bewegungen keine Rede sein. Das Muskelgefühl und der Hautsinn spielen also in der willkührlichen Bewegung eine wichtige, unentbehrliche Rolle.

Hierzu kommt ein zweites, ebenso wesentliches Moment.

In der freien Bewegung führen wir bestimmte Zwecke durch. Diese stehen mit der auszuführenden Bewegung im wesentlichen Zusammenhange; sie sind es eben, welche alle einzelnen Acte der willkürlichen Bewegungen zu einem Ganzen zusammenfassen. In unserer Vorstellung des Zwecks liegt also dann das Moment der Bewegung; allein unsere bewußte Absicht kann sich zu dieser doch in ein verschiedenes Verhältniß stellen. Am nächsten rücken sich beide, wenn wir die bestimmte Bewegung als solche beabsichtigen. Ich will also z. B. meinen Fuß bewegen und diesen Entschluß führe ich direkt aus. So direkt und unmittelbar geht aber dieser Effect doch nicht vor sich; allein die Vermittelungen, welche dazwischen liegen, entgehen meinem Bewußtsein und sind darum auch nicht absichtlich gewollte. Unsere Glieder bewegen sich, indem sich die

mit ihnen verbundenen Muskeln zusammenziehen und wieder ausdehnen und zwar sind in den scheinbar sehr einfachen Bewegungen unserer Glieder oft eine Menge Muskeln in Thätigkeit. Die Muskeln werden aber zur Contraction angeregt durch die Nerven, und diese sind in ihrer innern Thätigkeit nur durch ihren Zusammenhang mit den Centralorganen vom Willen abhängig. Eben von diesen Zwischenbedingungen, durch welche die Bewegung unserer Glieder vermittelt wird, wissen wir unmittelbar nichts; sie entziehen sich damit unserer bewußten Absicht. Erst durch die wissenschaftliche Untersuchung lernen wir diese Bedingungen kennen. Wenn aber auch die Wissenschaft vollständig zu sagen wüßte, welche Veränderungen in den Centralorganen, Nerven, Muskeln vorgehen, wenn wir unsere Glieder bewegen, in die bewußte Empfindung von der Bewegung würden wir diese Erkenntniß doch nicht hineinlegen können. Unsere bewußte Absicht wendet sich immer nur an das zu bewegende Glied, nicht an die bedingenden Mittelglieder. Um eine Maschine in Bewegung zu setzen und ihrem Zwecke gemäß zu gebrauchen, ist es auch nicht nöthig, das ganze complicirte Räderwerk derselben zu kennen. Wohl aber müssen wir wissen, wie sie anzugreifen, damit die Bewegungen, welche sie ausführen soll, richtig herauskommen. Bei der willkürlichen Bewegung unseres Körpers sind wir über die Zwischenglieder ganz ebenso im Dunkel wie über den Angriffspunkt.

Wir brauchen nun aber auch gar nicht die Bewegung, welche wir im Momente vornehmen, mit bewußter Absicht zu verfolgen. Wenn wir uns z. B. entschließen, irgend wohin zu gehen, so haben wir eben dies Ziel, diesen allgemeinen Zweck im Auge. Daß wir, um diesen Zweck auszuführen, aufstehen, wie wir die Füße setzen u. s. w. beachten wir nicht weiter, obwohl wir sehr wohl im Stande wären, in alle diese einzelnen Bewegungen unsere Absicht hineinzulegen. Ebenso setzen wir eine mit bewußter Absicht angefangene Bewegung fort, ohne fortwährend in derselben Weise sie zu wollen als bei ihrem Anfange. Um uns in Gang zu setzen, bedarf es eines ausdrücklichen Entschlusses; dann aber — wie wir uns ausdrücken — lassen wir uns gehen, und erst wenn wir die Bewegung wieder unterbrechen, fassen wir einen neuen Entschluß. Daß unser Wille während der Dauer der Bewegung gar nicht thätig sei, wäre eine übereilte Behauptung. Wir können nur sagen:

er dauert fort. Wir bewegen uns so lange als wir wollen, wenn auch dieser den einmal gefaßten Entschluß festhaltende Wille ein anderer psychischer Zustand sein mag als der einen neuen Zustand setzende Wille.

Am auffallendsten ist dieses absichtslose Verhalten in der freien Bewegung beim Sprechen. Jeder Satz, welchen wir aussprechen, schließt eine Menge Bewegungen der Sprachwerkzeuge in sich, die wir einzeln mit unserer Empfindung und Absicht verfolgen können. Wir haben aber sprechen gelernt ohne auf die einzelnen Bewegungen unserer Zunge, unserer Lippe u. s. w. unsere Aufmerksamkeit verwandt zu haben, und wollen wir dies thun, wollen wir diese Bewegungen als solche kennen lernen, werden wir zuerst ein Wort wiederholt aussprechen, und dann die dabei erfolgten Bewegungen uns zum Bewußtsein zu bringen suchen. Die bewußte Absicht verlegen wir also immer in das Aussprechen des Worts.

In allen diesen Erscheinungen gehen in den willkürlich beweglichen Organen Bewegungen vor sich, die nur in sofern absichtliche sind, als sie sich einem allgemeinern, mit bewußter Absicht ausgeführtem Zwecke unterordnen. Selbst dann aber, wenn wir diese Unterordnung aufheben, also die einzelne Bewegung als solche wollen, so erhält doch jede willkürliche Bewegung immer organische Bedingungen und Vermittelungen in sich, die der Empfindung und damit auch der bewußten Absicht entgehen.

Es giebt schlechterdings keine freie, vom Willen gesetzte Bewegung, welche nicht das Bewußtlose, Unabsichtliche als ein wesentliches Moment in sich enthielte. Die Glieder, Organe, Muskeln des menschlichen Leibes, über welche der Wille eine Gewalt hat, sind nicht etwa nur durch ihn und durch keinen andern psychischen Proceß beweglich. Sie werden in Bewegung gesetzt, nicht bloß ehe noch der Mensch zum Willen fortgeschritten, sondern auch in Zuständen der entschiedensten Bewußtlosigkeit, Willenlosigkeit. Es wird keine willkürliche Bewegung aufzufinden sein, welche nicht auch der Schlafwandler oder der Fieberkranke ohne Willen vornehmen könnte. Hier wird auch die durch Übung erlernte Bewegung wieder zur unwillkürlichen. In diesen Erscheinungen tritt in unbeschränkter Weise das hervor, was als Moment in jeder freien Bewegung liegt. Der Wille mag bei den ausgeführten Bewegungen einen Zweck

im Auge haben, welchen er will; immer gehen Bewegungen und Processe vor, die er nicht beabsichtigt.

Nur unter dieser Bedingung ist überhaupt eine aus der Anlage, aus dem Triebe hervorgehende, sich entwickelnde freie Bewegung möglich. Die Basis, an welche diese anknüpft, auf welcher sie beruht, kann keine andere sein, als der die Bewegung setzende Trieb, welcher derartig ist, daß er auch durch den Willen hervorgerufen werden kann. Eben dies ist die zweite wesentliche Bedingung einer freien Bewegung. Einmal können wir freiwillig bewegen nur die Organe, mit deren Bewegung eine bestimmt umgrenzte Empfindung sich verbindet. Und zweitens muß der Wille den Trieb erregen können, dessen nothwendiger Effect eben die beabsichtigte Bewegung ist. *Nur durch diese Vermittelung des Triebes bewirkt der Wille die Bewegung.* Ohne diesen Übergang in den sinnlichen Trieb ist der Wille der abstracte Entschluß; der wirkliche, sich ausführende Wille ist der den Trieb setzende und eben dadurch zugleich zur unbewußten Kraft werdende Wille.

Indem der Trieb der Bewegung sich dem Willen und seinen besondern Zwecken unterwirft, so zeigt sich schon hierin, daß das Gefühl der Lust und Unlust, welches jenem Triebe eigenthümlich zukommt, nicht von so markirter Natur ist, daß es dadurch den idealen Interessen des sich entwickelnden Willens einen unüberwindlichen Widerstand leistete. Zunächst werden wir ganz entschieden zugestehen müssen: ganz abgesehen von allen weitern Zwecken ist die freie Bewegung als solche ein Gefühl der Lust. Das dies meist unserm Bewußtsein entgeht, liegt besonders darin, daß wir dem Bedürfniß der Bewegung in jedem Momente und sobald es sich nur meldet, nachkommen. Sind wir genöthigt, eine Zeit lang alle unsere willkürlich beweglichen Glieder ruhig zu halten, so wird die Pein, welche uns dadurch bereitet wird, bald genug fühlbar hervortreten, und ebenso die Lust, welche in der freien Bewegung unserer Glieder liegt. Wir brauchen uns nur kurze Zeit zu beobachten, um zu finden, wie höchst selten unsre willkürlich beweglichen Glieder in vollkommner Ruhe sind. Wir bewegen einmal den Kopf, dann den Fuß, die Hand u. s. w. Reflectiren wir über diese ununterbrochene Unruhe, so gelingt es uns wohl von dieser oder jener Bewegung eine bestimmte Veranlassung zu entdecken. Wir empfin-

den einen Druck, ein Jucken in der Hand u. a.; meist können wir aber dergleichen äußere Gründe gar nicht auffinden. Die eine Zeit lang ruhenden Muskeln erregen auch den Trieb der Bewegung. Gar nicht selten begegnen wir Menschen, bei denen diese absichtslosen Bewegungen eine höchst auffallende Gestalt annehmen. Wir machen sie wohl darauf aufmerksam, wir bitten sie, sich doch einmal ruhig zu verhalten. Eine Zeit lang gelingt es ihnen auch wohl; allein wir sehen es ihnen an, wie schwer ihnen diese erzwungene Ruhe wird. Der periodische Wechsel von Ruhe und Bewegung ist die eigenthümliche Function der lebendigen Muskeln; in den willkürlich beweglichen Muskeln ist diese wesentliche Function nothwendig zugleich der Trieb nach Ruhe und Bewegung.

In der Bewegung des Kindes können wir diese Bewegungslust für sich noch ungehemmt und ungeregelt von bestimmten Willensentschlüssen beobachten. Ohne allen Zweifel ist in dem psychischen Leben des Kindes eben dieser Wechsel von Ruhe und Bewegung und die ihn begleitende Lust und Unlust ein sehr wichtiger Factor. Der Trieb der Bewegung und dessen Befriedigung markiren sich viel empfindlicher, so lange das Kind noch mit keinen Zwecken der Bewegung beschäftigt ist. Zugleich erreicht aber dadurch, daß der geringste Trieb der Bewegung sogleich in die Bewegung selbst umschlägt, das Gefühl der Lust und Unlust nicht eine solche Höhe, daß es sich der Entwickelung zur bewußten Vorstellung und den mit dieser entstehenden Willensentschlüssen widersetzen sollte. Diese enthalten, auch wenn sie sich von dem rein sinnlichen Triebe weit entfernen, in ihrer äußern Verwirklichung doch immer das Moment der Bewegung in sich. Die Ausführung des Willens befriedigt zugleich den sinnlichen Trieb der Bewegung, so sehr auch dies sinnliche Moment, je mehr uns ein ideales Interesse beschäftigt, in den Hintergrund treten mag. Dies macht sich auch sogleich geltend, sobald die Zwecke des Willens mit dem Muskelgefühle in Collision kommen. Haben wir mit Ermüdung zu kämpfen, also mit dem Bedürfniß der Ruhe, so merken wir sehr wohl, daß die sinnliche Bewegungslust die Ausführung des Willens unterstützt. In diesem Kampf mit dem sinnlichen Triebe zeigt sich die Energie des Willens. Siegt diese, so ist es uns gelungen, eben den Trieb der Bewegung trotz des Widerstrebens hervorzurufen. Ohne diesen Sieg hat der Entschluß als solcher über die Bewegung keine Gewalt.

Zweiter Abſchnitt.

Das Selbſtgefühl.

1. Das Selbſtgefühl im Allgemeinen.

Selbſtgefühl und Empfindung erſchienen bisher als unzertrennliche Momente. In jeder beſtimmten Empfindung fühlt das Individuum ſich ſelbſt, und eben dieſes Fühlen ſeiner ſelbſt kommt in den einzelnen Empfindungen zur Wirklichkeit.

Wenn aber ſo das Selbſtgefühl alle Empfindungen begleitet, die allgemeine conſtante Baſis aller Empfindungen iſt, *muß es nicht auch in ſeinem ſpecifiſchen Unterſchiede von dem wechſelnden Empfindungsleben, alſo in ſeiner Selbſtſtändigkeit, Unabhängigkeit hervortreten?*

Die Sinnesempfindung des Menſchen zerfällt in ſpecifiſch verſchiedene Formen, die in keinem unmittelbaren Zuſammenhang mit einander ſtehen. Die Empfindung der blauen Farbe hat nichts zu thun mit der Empfindung des Süßen, des Warmen, eines beſtimmten Tones, Geruches u. ſ. w. Das Sinnesleben verſetzt den Menſchen alſo in fünf verſchiedene, unmittelbar von einander getrennte Welten. Der ſehende Menſch als ſolcher hat keine Gemeinſchaft mit dem hörenden, riechenden, ſchmeckenden Menſchen. Nicht minder ſind die verſchiedenen Formen des Gemeingefühls von ſo eigenthümlicher Beſtimmtheit, daß ſie ſich jedem Vergleich widerſetzen. Der Hunger mag immerhin die Ermattung herbeiführen, allein das Gefühl des Hungers und das Gefühl der Muskelabſpannung liegen beziehungslos neben einander.

Trotz aller dieser disperaten Empfindungen, die auf den Menschen eindringen, zerfällt er nicht in verschiedene Individuen. Er geht vielmehr dazu fort, alle Unterschiede der Empfindung mit Bewußtsein auf sich selbst zu beziehen. Er weiß sich im Hören, Sehen, Schmecken u. s. w., immer als dasselbe Individuum. Wir werden aber gewiß nicht behaupten wollen, daß erst durch dies Bewußtsein das Individuum das identische in allen Empfindungen geworden sei, und daß es nur so lange dies bleibe, als dieser Act des Bewußtseins fortdauere. Es ist vielmehr nicht nur vor und nach diesem Acte dasselbe ungetheilte Individuum, sondern diese bewußte Einheit hat auch nur dadurch objective Wahrheit, und ist überhaupt nur dadurch möglich, daß das Individuum an und für sich in allen verschiedenen Empfindungen sich auch ohne Bewußtsein als dasselbe behauptet.

Ferner sind nun aber auch in jeder Sphäre die Empfindungen nicht bloß mannigfach verschiedene, sondern auch fortwährend wechselnde. Die Sinnesempfindung wird erregt durch äußere Processe; sie legt sich den Veränderungen der äußern Welt an. Wir empfinden bald diesen bald jenen Grad der Wärme, bald diese bald jene Farbe u. s. w. Jede Empfindung ist eine momentane Erregung, die zeitlich entsteht und vergeht, um einer andern Platz zu machen. Auch diesen zeitlichen Verlauf der Empfindungen fassen wir im Bewußtsein zu einer Einheit zusammen. Die vergangenen Empfindungen gehören keinem andern Individuum an, als die gegenwärtigen. Mögen sie auch theilweise aus unsrer Erinnerung verschwinden, soweit unsre Erinnerung reicht, wissen wir uns in allem zeitlichen Wechsel der Empfindungen doch als dieselben Individuen. Auch von dem Bewußtsein dieser Einheit werden wir sagen müssen, daß sie die Einheit der Individualität zur wesentlichen Basis habe. Die wechselnden Empfindungen gehören nicht erst dadurch demselben Individuum an, daß dieses sie ausdrücklich und mit Bewußtsein auf sich bezieht, sondern umgekehrt, diese Beziehung wird erst möglich durch die für das Bewußtsein gegebene objective Einheit des Individuums.

Die unbewußte Einheit der Individualität wäre also die nothwendige Voraussetzung für das Bewußtsein von dieser Einheit; nicht bloß in dem Sinne, daß die erste diesem Bewußtsein zeitlich

vorausginge, sondern sie bleibt auch in ihm fortwährend ein unentbehrliches, unverlierbares Moment.

Können wir aber diesem negativen Ausdruck: unbewußte Einheit stehen bleiben? Es wird uns nach unseren frühern Untersuchungen nicht einfallen, diese Einheit etwa nur als die Einheit des Organismus anzusehen, durch welche alle Glieder des Leibes, alle Sinnesorgane in jedem Momente zu einem Ganzen zusammen gehalten werden, alle Veränderungen, die in dem Leibe ununterbrochen vor sich gehen, doch nicht soweit sich ausdehnen, daß dadurch das Individuum zu einem andern Individuum wird. Nothwendig ist diese Einheit zugleich ein psychischer Proceß.

Jede bestimmte Empfindung ist immer die Unterordnung einer besondern Affection unter die subjective Einheit des Individuums, d. h. sie ist zugleich Empfindung des Individuums von sich selbst. Wie die besondern Sinnesorgane Glieder Eines untheilbaren Leibes sind, so liegt jeder besondern Sinnesaffection das Eine mit sich identische Subject zu Grunde. Der Proceß des Selbstgefühls also ist es, welcher die heterogenen Formen der Empfindung in innere Beziehung setzt, welcher in allen gegenwärtig, sie als Momente umfaßt, und trotz ihrer Unvergleichbarkeit in Einen Act zusammen nimmt.

Allerdings liegen die Empfindung der Farbe und die Empfindung des Tones als solche beziehungslos neben einander. Allein es giebt gar keine bloße Farbenempfindung, so wenig wie eine bloße Tonempfindung. Zu jeder Empfindung gehört nothwendig das empfindende Subject, die ganze ungetheilte Seele. Reißen wir die besondere specifisch bestimmte Empfindung von dieser allgemeinen Basis los, so hört sie auf, ein psychischer Proceß zu sein. Die uns nahe liegende Vorstellung, die Seele als das constante, allgemeine Subject in allen Empfindungen zu betrachten, hat nur dann einen klaren, vernünftigen Sinn, wenn wir diese Subjectivität als einen wirklichen psychischen Proceß fassen, eben als den Proceß, welcher in seiner Allgemeinheit die besondern Empfindungen trägt, als den energischen, inhaltsvollen, den unmittelbaren, äußerlichen Unterschied der Empfindungen überwältigenden Proceß des Selbstgefühls. Daß es dem Wesen der Seele widerspricht, wenn man sie als die eine, alle Empfindung tragende Substanz bezeichnet, bedarf für uns keiner weitern Erwähnung. Die Selbstständigkeit

der Seele iſt nie bloß eine ſubſtanzielle. Sie iſt vielmehr in jedem Momente ihrer Exiſtenz *Subject*, individuelles Selbſt. Als ſelbſtloſe Subſtanz hätte ſie aufgehört Seele zu ſein.

Das Selbſtgefühl als ſolches iſt nicht Selbſtbewußtſein. Allein das zur Empfindung erregte Selbſtgefühl iſt in jedem Momente der reale Anfang deſſelben, das werdende Selbſtbewußtſein. In dem geiſtig entwickelten Menſchen iſt mit der Empfindung nicht bloß das werdende Bewußtſein verbunden, ſondern ſogleich mit ihr tritt auch die geiſtige Thätigkeit in ihren verſchiedenen Richtungen hervor. Das wache, geiſtig entwickelte Individuum empfindet nicht bloß, ſondern es ſtellt vor, denkt, will, iſt gemüthlich erregt, hat Neigungen, Leidenſchaften u. ſ. w. Der individuelle Geiſt legt nach allen ſeinen allgemeinen Formen ſein inneres Weſen auseinander. Die Unterſchiede, die er umfaßt, kommen als ſolche nach ihrer Beſonderheit zur Erſcheinung. Und zwar kommen ſie in *individueller* Weiſe zur Erſcheinung. Das Individuum iſt ſchon ein beſtimmtes ſeiner Anlage nach; durch ſie iſt ohne die Thätigkeit des Individuums ein Kreis gezogen, innerhalb deſſen ſich ſeine weitere Entwickelung nothwendig bewegt. Die eigenthümlichen Anlagen treten heraus, kommen zur Wirklichkeit, oder bleiben auch unentwickelt liegen und erhalten mannigfache Modificationen; ſchlechthin ſeine beſondre Natur zu durchbrechen und Alles zu leiſten, was das menſchliche Weſen in ſich trägt, vermag das Individuum nicht. Das Individuum bleibt ein beſtimmtes durch die Fertigkeiten, die es erlangt, durch die Combination ſeiner Neigungen, durch die beſondern Intereſſen, welche es feſthält, die Grundſätze, die es anerkennt u. ſ. w. Dieſe ganze Beſonderheit des Individuums kommt zum Abſchluß in den beſtimmten äußern Verhältniſſen, in denen das leibliche und pſychiſche Leben des Individuums ſich bewegt, die in ihm als einem Centrum eines engern oder weitern Kreiſes zuſammen laufen, und welche theilweiſe in ſein Bewußtſein und die Sphäre ſeiner Erinnerung eintreten, oder auch nur ſeine unbewußte Empfindung in conſtanter oder in mannigfach wechſelnder Weiſe erregen. Das Individuum hat nicht bloß ſeine beſondre Welt von Vorſtellungen, Gedanken, praktiſchen Intereſſen, ſondern auch von Erinnerungen individueller Lebensſchickſale, Beſtrebungen, Thaten, innerer Kämpfe. Dieſe beſondere Welt iſt ſein eigenthüm-

licher, unübertragbarer Besitz, seine nur ihm gehörende individuelle Innerlichkeit.

Ebenso wie ich die wechselnden Empfindungen und ihre specifisch verschiedenen Formen im Bewußtsein auf mich selbst als auf dasselbe ungetheilte Individuum beziehe, so weiß ich mich auch in allen weiteren geistigen Thätigkeiten als das eine constante Subject. In so verschiedenen, scheinbar ganz heterogenen Richtungen ich mich auch bewegen mag, — Alles was ich thue und was ich leide, gehört doch immer mir und keinen Anderm an; es sind meine Thaten und meine Schicksale. Es ist dies Bewußtsein meiner Einheit durchaus nicht nothwendig eine wissenschaftliche Reflexion. Ich habe noch gar nicht das Interesse daran, die verschiedenen Weisen meiner geistigen Thätigkeit in ihrer specifischen Besonderheit mir zur Klarheit zu bringen. Allein überall, wo sie als solche zur Anwendung kommen, begleitet mich das Bewußtsein der bestimmten äußern Verhältnisse, in welchen ich mich befinde, d. h. eben das Bewußtsein meiner besondern Individualität. Daß aber dieser Act des Bewußtseins es nicht allein ist, wodurch die verschiedenen Richtungen meiner geistigen Thätigkeit mir angehören, daß nicht er erst die Unterschiede zusammenhält, die sonst als beziehungslos auseinander fallen würden, erhellt unmittelbar daraus, daß alle besondern Formen meines geistigen Wesens nur momentan als solche, in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit hervortreten und dann wieder verschwinden, ohne dadurch aufzuhören, mein Eigenthum zu sein. Der Mensch verliert seine Fertigkeiten, seine Tugenden, seinen Charakter nicht in den Momenten, in welchen er nur auf das Essen und Trinken seinen Sinn richtet. Seine vergangenen Schicksale und Thaten bleiben in seinem Besitz, auch wenn er momentan sich nur mit den unmittelbar gegenwärtigen Verhältnissen beschäftigt. Alle Formen unserer geistigen Thätigkeit haben sonach eine zweifache Weise der Existenz. Einmal existiren sie als solche, in ihrer bestimmten Wirklichkeit. Und dann existiren sie, ohne in ihrer eigenthümlichen Gestalt zur Erscheinung zu kommen, bloß der Möglichkeit nach, verschlossen in der unbewußten, nicht wollenden Individualität. Wie eine solche unwirkliche Existenz, ein solches Latentwerden der entwickelten geistigen Thätigkeit möglich ist, und wodurch sie aus ihrem verborgenen Zustande wieder zur Wirklichkeit hervorgerufen wird, danach fragen wir für jetzt noch nicht. Auch ist es

für unsere jetzige Betrachtung noch ohne Wichtigkeit, daß das Individuum nicht bloß von seinen Lebenserinnerungen — wie es wenigstens scheint — vieles schlechthin vergessen, sondern auch seine erlangten geistigen Fertigkeiten theilweise verlieren kann, und zwar ohne leiblich oder psychisch krank zu sein; die Thatsache, auf die es ankommt, wird dadurch im Allgemeinen nicht in Zweifel gestellt. Wohl aber kann der Zweifel entstehen, wie wir den Proceß bezeichnen sollen, in welchem die schlummernden geistigen Thätigkeiten aufbewahrt bleiben. Entschieden ist dieser Proceß nicht Ich, nicht Selbstbewußtsein, nicht Selbstbestimmung. Er ist überhaupt keine bestimmte, sondern vielmehr die allgemeine, alle besondern Formen des Geistes in sich aufhebende Thätigkeit. Eben diesen allgemeinsten Proceß haben wir als Selbstgefühl bezeichnet. Er ist die positive und doch unbewußte Einheit der geistigen Individualität.

2. Der Schlaf.

Unsern Lesern wird es auffallen, wenn wir uns zunächst zur Betrachtung des Schlafes hinwenden. Wir sind gewöhnt, etwas ganz Anderes in ihm zu sehen, als daß er in diesen Zusammenhang gehören könnte.

Daß wir überhaupt schlafen müssen, darüber pflegen wir uns nicht weiter zu wundern. Wir wissen es nicht anders. Und doch ist es jedenfalls ein seltsames Ding, daß das geistige selbstbewußte Individuum periodisch in einen Zustand verfallen muß, in welchem ihm gerade diejenigen Thätigkeiten, welche die Wirklichkeit des Geistes ausmachen, vollständig zu verschwinden scheinen. Der tief und gesund Schlafende ist ohne Bewußtsein, ohne Vorstellung, ohne Empfindung. Wir wissen nicht zu sagen, was ihm vom Geiste übrig bleibt. Die Seele scheint aus ihm verschwunden. Und doch ist dieses Verschwinden des Geistes ein zum menschlichen Geiste nothwendig gehöriger, normaler Zustand. Daß der Schlaf dies ist, werden wir schwerlich in Zweifel ziehen. Es wird uns auch nie in den Sinn kommen, den Schlaf uns abgewöhnen zu wollen. Übt nicht der Schlaf die unbedingteste, unwiderstehlichste Macht über den Menschen aus? Den Qualen des Hungers kann der Mensch widerstehen. Er kann durch die Kraft seines Willens sich selbst den Hungertod geben. Auch mit dem Schlafe kann der Mensch kämpfen.

Allein nimmermehr vermag er so lange wach zu bleiben, bis der Tod statt des Schlafes ihn erfaßt. Nicht bloß das Bedürfniß des Schlafes wird in jedem Momente heftiger, sondern der Wille selbst wird ohnmächtiger, schläfriger. Er verliert den Muth, den Vorsatz wach zu sein, ohne daß er weiß, wie ihm geschieht. Nicht schlafen wollen, ist eben darum ein widersinniger Versuch, weil der Keim des Schlafes in jedem Momente im Willen selbst steckt. Der Wille des Menschen geht in wenigen Tagen nothwendig in Willenlosigkeit über, ebenso wie das Leben nothwendig in den Tod übergeht. Der Sieg über den Schlaf ist dem Menschen so unmöglich, wie der Sieg über den Tod.

Das Bedürfniß des Schlafes ist das Bedürfniß nach einem bewußtlosen Zustande. So widersprechend es scheinen mag, daß das Bewußtsein sich nach der Bewußtlosigkeit sehnt, mit welcher Wonne wirft sich der Mensch dem Schlaf in die Arme! Welche Behaglichkeit umfängt ihn, wenn die Sinne sich verwirren, die Bilder der Vorstellung in einander schwinden, wenn das ganze wogende Leben zur Ruhe kommt, wenn er sich versunken fühlt in das Dunkel, in die Stille des Unbestimmten. Und welche Kräftigung zieht gerade das bewußte Leben aus diesem Verschwinden seiner selbst! Hat Shakespeare nicht Recht, wenn er den Schlaf das nährendste Gerücht beim Feste des Lebens nennt? Fühlen wir uns nicht wirklich nach einem gesunden Schlafe wie neu geboren? Wie vermag aber der Schlaf dies zu leisten? Welche positive Macht liegt in ihm, durch die er uns gerade das giebt, was er selbst nicht hat?

Erinnern wir zunächst kurz an die uns aus eigner Erfahrung bekannten Erscheinungen. Die Schläfrigkeit kündigt sich im Allgemeinen dadurch an, daß unser bewußtes geistiges Leben nach allen seinen Richtungen hin seine Schärfe und Bestimmtheit verliert. Wenn wir im Wachen theoretisch oder praktisch einen bestimmten Zweck im Auge haben und diesem unsere Vorstellungen unterordnen, so wird uns in der Schläfrigkeit eben diese Anstrengung lästig. Wir verlieren das Interesse, die Aufmerksamkeit. Das Denken, Vorstellen dauert noch fort; allein es richtet sich nicht mehr auf *einen* Punkt; die Vorstellungen laufen haltungslos und verworren durch einander. Der Kreis der Gedanken, welchen wir verfolgt, kommt uns momentan abhanden; es gehört ein besonderer Entschluß dazu

uns wieder zu sammeln, und kaum ist uns dies gelungen, so ververfallen wir schon wieder in dieselbe Verworrenheit. Ob unsere Empfindungen als solche ihre Bestimmtheit verlieren, wollen wir unentschieden lassen; jedenfalls haben wir in der Schläfrigkeit nicht die Kraft und das Interesse, sie festzuhalten, und zu Wahrnehmungen und Vorstellungen zu verarbeiten. Die Empfindungen reizen uns nicht zu weiterer Thätigkeit, sondern werden uns lästig. Die Augen sind noch geöffnet, aber wir bemerken nicht mehr genau was wir sehen. Schon ein mäßiges Licht blendet uns. Ebenso hören wir wohl noch, allein die Töne werden zum undeutlichen Geräusch. Mitten in dem lauten Vorlesen eines Buchs kann uns diese Verwirrung unserer Vorstellungen überraschen. Wir lesen noch mehrere Sätze richtig weiter, aber ohne ihren Sinn zu verstehen. Greift unsere Schwäche noch weiter um sich, so wird unser Sprechen undeutlich; wir fangen an zu lallen, und endlich unterscheiden wir auch die Buchstaben nicht mehr klar von einander. Ähnlich hören wir auch noch die Worte, die zu uns gesprochen werden, während uns ihre Bedeutung schon unklar geworden. Sammeln wir uns noch einmal, so können wir uns der Worte noch erinnern, und dann nachträglich uns ihren Sinn klar machen.

Analoge Erscheinungen bietet auch die Sphäre der willkührlichen Bewegung. Die einfachsten Bewegungen, welche wir sonst ohne irgend ein Gefühl der Anstrengung vollbringen, werden uns lästig. Wir sind wie gelähmt; die Füße, Arme, Hände versagen uns ihren Dienst. Wir vermögen die Augen nicht mehr offen zu halten. Der Kopf sinkt herab, bis das Kinn auf der Brust ruht. Wir suchen eine Lage, welche dem Körper möglichst viele Unterstützungspunkte bietet, so daß derselbe ruht, ohne von den Muskeln, welche der willkührlichen Bewegung dienen, gehalten zu werden.

Wie wir in der Schläfrigkeit das Interesse für die äußere wie für unsere eigne innere Welt verlieren, so stört Alles den Schlaf, was unser intensives Interesse erweckt und rege erhält. Nichts verscheucht daher sicherer den Schlaf, als heftige Gemüthsbewegung. Sinnesreize wirken dagegen störend vorzugsweise nur dann, wenn sie unsere Aufmerksamkeit in Spannung erhalten. Vor Allem ist es die Gewohnheit, welche die Aufmerksamkeit abstumpft. Bekanntlich können wir bei einem heftigen Lärm ruhig einschlafen, wenn wir nur daran gewöhnt sind. Wer von dem Lande in die

Stadt kommt, wird in den ersten Nächten von dem Lärm der Straßen wach erhalten. Bald aber hört er nichts mehr davon. Es geht ihm wie dem Müller, der übel daran wäre, wenn ihn das Klappern seiner Mühle nicht einschlafen ließe. Das Toben des Sturms kann durch das behagliche Gefühl, welches er in uns erweckt, im Bette vor ihm sicher zu sein, unser Einschlafen befördern. Sobald uns aber die Feuersgefahr dabei einfällt, ist mit unserer Gemüthsruhe auch der Schlaf vorüber. Ebenso dringt sich oft ein Geräusch unüberhörbar auf, sobald es etwa den Verdacht erweckt, es könnte von einsteigenden Dieben oder von einem glimmenden Balken unseres Zimmers herrühren.

Die Kinder singt man in den Schlaf. Man erregt in ihnen Empfindungen, um sie empfindungslos zu machen. Das Einschläfernde eines solchen Gesanges liegt besonders in seiner Monotonie. In kurzer Zeit verschwindet die Aufmerksamkeit für die immer wiederkehrende Melodie mit ihrem längst bekannten Text von den Schafen und Kühen. Das Kind hört nichts mehr, aber der Gesang verdeckt doch die andern Töne, die sein Ohr treffen und sein Interesse erregen könnten. Ähnlich verhält es sich auch mit der einschläfernden Wirkung einer langweiligen Rede. Die Vorstellungen, welche uns darin geboten werden, interessiren uns nicht; allein sie erschweren uns doch das Verfolgen eines selbstständigen Gedankengangs. Wir können uns nicht ungehindert unseren Gedanken und anderweitigen Interessen hingeben. Eben dadurch wird unser ganzes Vorstellen und Denken zur Ruhe gebracht; wir denken nichts mehr.

Entschieden störend auf den Schlaf wirkt der Schmerz. Auch ein monotoner, gleichmäßig anhaltender Schmerz wirkt nicht einschläfernd wie die monotone Sinnesempfindung. Der Schmerz ist immer ein innerer Kampf, welcher in jedem Momente unsere Aufmerksamkeit herausfordert. Man hat Menschen unter den fürchterlichsten Qualen der Tortur einschlafen sehen. Es fragt sich aber sehr, ob man diesen durch die Tortur hervorgerufenen Zustand der Empfindungslosigkeit noch Schlaf nennen kann. Ein normaler Schlaf ist es sicherlich nicht. Man wird gewiß nicht behaupten, daß eine lange fortgesetzte Tortur den Menschen, wie eine langweilige Rede, einschläfere. Allerdings können wir uns an den Schmerz gewöhnen, d. h. wir können ihn mit Ruhe ertragen lernen,

können, ohne ihn zu beachten, unsere Arbeiten fortsetzen. Allein diese Ruhe ist geistige Energie, ist eine constante Spannung unseres Willens. Ähnlich macht uns auch ein Affect momentan gefühllos gegen den Schmerz. Allein beides, die Spannung unseres Willens und der Affect, stehen entschieden im Gegensatz zum Schlaf. Gelingt es uns daher auch, den Schmerz während des Wachens unbeachtet zu lassen; er wird gerade wenn wir schläfrig werden, sich unserem Bewußtsein aufdringen und unsere Ruhe stören.

Um müde zu werden, bedarf es keiner besondern leiblichen und geistigen Anstrengung. Selbst dann, wenn wir jede geistige Beschäftigung uns fern zu halten suchen, und dem Leibe alle mögliche Ruhe zukommen lassen, stellt sich der Schlaf doch ein. Das Wachen als solches reicht schon hin, die Nothwendigkeit des Schlafes hervorzurufen. Allerdings steigert sich das Bedürfniß des Schlafes, wenn wir leiblich oder geistig unsere Kräfte zusammen genommen. Sind wir hierin weit über unsere Gewohnheit hinaus gegangen, so pflegt sich wohl die Müdigkeit zu steigern, das Einschlafen aber erschwert zu werden. Am leichtesten schlafen wir ein nach einer glücklich vollendeten Arbeit, einem glücklich ausgeführten Zweck, bei dem wir unsere Kräfte nicht übermäßig angespannt. Ein solcher Abschluß unserer Thätigkeit giebt uns eine behagliche, gemüthliche Ruhe, in welcher weder unser Denken noch unser Wille mit intensivem Interesse ein bestimmtes Ziel im Auge hat. Wir geben uns dieser Gemüthlichkeit, dieser sanften, schaukelnden Bewegung hin, überlassen uns ohne Widerstand den Bildern, die ohne unsere Absicht in uns auftauchen und wieder verschwinden. Wir träumen, noch ehe wir schlafen. Der Schlaf selbst führt diese innere gegensatzlose Ruhe des Geistes nur zu ihrer Vollendung. Er drückt das Siegel darauf.

Jedenfalls spielt die Gewohnheit beim Schlafe eine große Rolle. Das Bedürfniß des Schlafes meldet sich eben zu der Zeit, in welcher wir ihn zu suchen pflegen. Wir brauchen nur wenige Wochen uns zu bemühen, einen Mittagsschlaf zu halten, so haben wir um die bestimmte Zeit sicherlich mit Schläfrigkeit zu kämpfen. Während der Zeit, welche wir mit unsrer Arbeit auszufüllen pflegen, bedarf es dagegen besonderer Veranlassungen um in Schlaf zu verfallen. Fahren wir z. B. auf dem Postwagen in langweiliger Gesellschaft durch bekannte, kein Interesse erregende Gegenden, so ver-

setzt uns diese unfruchtbare Situation leicht in einen schlaftrunkenen Zustand, welcher momentan in einen wirklichen Schlaf übergeht, dann sich aber auch wieder dem wachen Bewußtsein nähert. Zum Beweise, daß man auch die Fähigkeit erlangen kann, zu schlafen wann man will, wird besonders Napoleon angeführt. Auch der Physiologe Müller rühmte sich dieser Fertigkeit. Bis zu welchem Maße diese Gewalt des Menschen über den Schlaf reichen mag, müssen wir unentschieden lassen. Unbedingt ist sie natürlich nicht. Der Mensch bedarf eines bestimmten Quantums Schlafs zu seiner Gesundheit. Es wird ihm ebenso unmöglich sein, dieses Quantum zu entbehren, als dasselbe über ein bestimmtes Maß hin auszudehnen. Nun könnte man aber auch auf den Einfall kommen, dieses nothwendige Schlafquantum nicht mit Einem Male zu genießen, sondern in beliebig kleine Theile zu zerlegen. Wenn der Mensch in jeder Stunde eine Viertelstunde schläft, so würde er im Ganzen etwa so lange Zeit schlafen, als er sonst ohne Unterbrechung zu thun pflegt. Wollte man diesen Versuch anstellen, so müßte man natürlich zuerst nach jeder Viertelstunde sich wecken lassen. Es könnte aber auch sein, daß mit der Zeit diese Hülfe überflüssig würde. Freilich haben wir keine Beobachtungen darüber, wie weit es der Mensch in diesem künstlichen Arrangement des Schlafes bringen, und wie lange er dabei bestehen könnte. Man wird aber schwerlich geneigt sein, eine solche Zertheilung der unentbehrlichen Schlafzeit für ausführbar zu halten. Daß der Mensch bei Tage ebenso gut schlafen kann wie bei Nacht, bedarf keiner weitern Bestätigung. Daß wir überwiegend gewohnt sind, bei Nacht zu schlafen, hat vor Allem seinen Grund darin, daß das Sonnenlicht die meisten Formen der menschlichen Arbeit und Thätigkeit, den ganzen Verkehr der Menschen mit einander nach allen Seiten hin erleichtert, zum Theil die nothwendige Bedingung desselben ist. Wer einen großen Theil der Nacht der Arbeit widmen muß, wird es versuchen, den Schlaf am Tage nachzuholen. Damit zerlegt sich seine Schlafzeit schon in zwei längere Perioden, ohne daß wir einen Beweis dafür hätten, daß diese Gewohnheit der Gesundheit schädlich sei. Daß man diese Zerlegung nicht beliebig fortführen kann, ist in der Natur des Schlafes ohne Zweifel ein wesentliches Moment, obwohl es nicht minder wesentlich ist, daß der Schlaf zu je-

der Zeit gewaltsam unterbrochen werden kann, ohne daß hieraus sogleich eine merkliche Störung der Gesundheit entstände.

Daß für den Menschen der Schlaf nothwendig ist, werden wir den Erscheinungen gegenüber nicht weiter bezweifeln. Man könnte aber diese Nothwendigkeit nur in dem Leibe des Menschen suchen, den Geist dagegen davon befreien wollen. Der Geist für sich also könnte den Schlaf entbehren und nur wegen des Zusammenhangs mit dem Leibe müßte er es sich gefallen lassen, periodisch in einen bewußtlosen Zustand zu verfallen und so den Schlaf mit auf sich zu nehmen. Wir übersehen jedoch sogleich, daß die leibliche Nothwendigkeit des Schlafs unmittelbar auf den Geist selbst übergeht, sobald wir den Zusammenhang desselben mit dem Leibe als einen nothwendigen fassen. Nicht mit einem Leibe überhaupt hängt der Geist zusammen, sondern mit einem Leibe, welcher nothwendig schlafen muß. Betrachten wir den Schlaf etwa als ein Zeichen, als einen Beweis der Schwäche des menschlichen Leibes, so muß auch der Geist an dieser Schwäche Theil nehmen. Wäre er schlechthin darüber hinaus, könnte er mit einem solchen Leibe in keine Beziehung treten.

Um die Nothwendigkeit des Schlafes zu erkennen, müssen wir aber voran wissen, was eigentlich während desselben im Leibe und im Geiste vor sich geht.

Über die leiblichen Vorgänge während des Schlafes weiß die Physiologie nur sehr unvollständige Auskunft zu geben. Da die auffallendste Erscheinung des Schlafes die Aufhebung des Bewußtseins ist, werden wir vermuthen, daß vor Allem das Gehirn durch den Unterschied des Schlafens und Wachens berührt werde. Diese Vermuthung ist im vollkommenen Recht; allein keine Beobachtung vermag uns die Veränderungen näher zu bezeichnen, die im Gehirn den Schlaf begleiten. Die vegetativen Funktionen des Leibes scheinen nicht direct bei dem Schlafe betheiligt zu sein. Die Bewegung des Blutes, des Herzens, der Gedärme, die Verdauung, auch die Athmung, welche theilweise der Willkühr unterworfen ist, gehen ohne Unterbrechung fort. Die ganze Veränderung, welche diese Processe im Schlafe erleiden, reducirt sich darauf, daß sie um ein Geringes langsamer aber auch regelmäßiger vor sich gehen. So sinkt die Frequenz der Athemzüge etwa von 20 auf 15 zurück. Die Menge

der Kohlensäure in der ausgeathmeten Luft soll ungefähr um ¼ geringer sein im Schlafe als während des Wachens. Auch die Bewegung des Herzens wird langsamer. Die Veränderungen der Respiration wirken besonders auf die Wärmeerzeugung zurück. Das Vermögen des Körpers, die eigene Temperatur zu behaupten, scheint verringert. Daß die Verdauung im Schlafe nicht mit der Intensität vor sich geht als während des Wachens, zeigen bekannte Erscheinungen. Nehmen wir kurz vor dem Schlafengehen größere Mengen von Speisen zu uns, so ist nach einem achtstündigen Schlafe die Verdauung im Magen selbst gewöhnlich noch nicht vollendet, wozu sonst vier Stunden ausgereicht haben würden. Daß wir kurz vor dem Schlafe nicht viel essen dürfen, ist daher eine ganz richtige diätetische Regel. Sechs bis acht Stunden pflegen wir im Schlafe zuzubringen, ohne daß sich das Gefühl des Hungers und Durstes einstellt. Selbst wenn man mit dem Hungergefühl sich schlafen gelegt, so wacht man nach einem mehrstündigen gesunden Schlaf doch ohne dasselbe wieder auf. Schon hieraus erhellt, daß die Absonderung aller der Flüssigkeiten, durch welche die Verdauung in ihrem ganzen Verlaufe bedingt ist, während des Schlafes nicht in dem Grade erfolgt als während des Wachens. Auch die Secretion anderer Flüssigkeit, der Thränen, des Harns ist im Schlafe unzweifelhaft geringer.

Die Function, welche im Schlafe sich nicht zu vermindern sondern zu steigern scheint, ist die Ernährung im engern Sinne, wenn wir darunter den letzten Act der Assimilation verstehen, in welchem der Organismus die von außen aufgenommenen, zur organischen Flüssigkeit verarbeiteten Stoffe in die organische Form selbst umwandelt. Die Erscheinungen, welche man hierfür anführt, haben allerdings keine direkte Beweiskraft. Trotzdem ist die Ansicht, daß der Schlaf mit dem Gestaltungs- und Regenerationsprocesse des Leibes in unmittelbarer, direkter Beziehung stehe, diejenige, welche durch den Zusammenhang, in welchen sie die verschiedenen Erscheinungen des Schlafs mit einander und mit dem Lebensprocesse im Allgemeinen setzt, die größte Wahrscheinlichkeit hat. Wir kennen überhaupt den Gestaltungsproceß nur sehr oberflächlich. Wir sind nicht im Stande, ihn durch die verschiedenen Stationen hindurch zu verfolgen, welche er in einzelnen Theilen des Organismus annimmt. Spielt in ihm der Schlaf eine wesent-

liche Rolle, so würde auch die Bedeutung des Schlafs als eine ganz allgemeine zu fassen sein. Der ganze Organismus wird dadurch berührt. Daß vor Allem das Gehirn des schlafenden Individuums sich in einem eigenthümlichen Zustande befinde, schließen wir aus dessen Bewußtlosigkeit. Es wäre aber sehr übereilt, wollten wir schon darum den ganzen Proceß des Schlafes nur in dem Gehirn verlaufen lassen. Die scheinbar geringen Veränderungen, in welche andre Systeme des Organismus durch den Schlaf versetzt werden, können an sich gerade ebenso bedeutsam und wichtig sein wie die Veränderungen des Gehirns, auch wenn sie nicht in so eclatanter Weise in die Erscheinung treten.

Bisweilen bleibt man dabei stehen, den Schlaf nur als ein Ausruhen des Organismus und besonders des Gehirnnervensystems zu betrachten. Die Nerven sind durch die Reize, welche sie eine Zeit hindurch ununterbrochen in Thätigkeit erhalten, abgestumpft. Im Schlafe sind sie unthätig und erholen sich eben hierdurch zu neuer Kraft.

Ohne Zweifel ist das Nichtempfinden, das Nichtdenken im Verhältniß zum Empfinden und Denken eine Ruhe. Auch von einem Steine sagen wir, daß er ruhe, wenn er sich nicht bewegt. Wir sagen aber nicht, daß er ausruhe, weil er durch seine Ruhe keine höhere Kraft der Selbstbewegung erlangt. Wodurch wird nun beim Organismus das Ruhen zum Ausruhen? Eben dies wollen wir wissen. Die Ruhe, die Unthätigkeit als solche vermag sicherlich dem Organismus keine neue Kraft zu schenken; es muß eine positive Veränderung in ihm vorgehen. Gleichviel worin diese bestehen mag; ist sie mit dem Schlaf verbunden, so ist dieser schon darum kein unthätiger, passiver Zustand, sondern ganz ebenso wie das Verdauen, das Zeugen, eine eigenthümliche Thätigkeit, eine Energie, ein positiver Lebensproceß. Hat jene Vermuthung Recht, daß der Schlaf eine wesentliche Station in dem Gestaltungsproceß des Leibes bezeichne, diesen zu seiner Vollendung, zu seinem Abschluß bringe, so wäre es eben die plastische Thätigkeit, wodurch die Unterbrechung bestimmter organischer Functionen zugleich zu einem positiven Ausruhen, zu einer Vorbereitung einer höheren, gesteigerten Thätigkeit wird. Das Bedürfniß nach Nahrung mag immerhin eine Schwäche des Leibes sein; schon das Gefühl des Hungers setzt die Kraft voraus, die Speise sich zu assimiliren.

Ähnlich ist auch das Bedürfniß des Schlafs beides zugleich. Es ist Schwäche und Energie. Das gesunde Gefühl der Müdigkeit ist sehr wohl zu unterscheiden von dem krankhaften Gefühl der Ermattung. Denn es liegt in ihm zugleich die Fähigkeit, die Speise des Schlafes verdauen zu können, sich zu regeneriren, zu neuer Thätigkeit zu erwachen. Gründlich müde werden, ist ein Zeichen von Gesundheit, von Kraft, von einem normalen Verlauf des Lebensprocesses. Unmittelbar nach der Geburt wacht das Kind nur wenige Stunden des Tages, obwohl es die Organe der Empfindung und die Muskeln der willkürlichen Bewegung durchaus nicht übermäßig angestrengt hat. Dies erscheint zunächst als Schwäche. Allein von der andern Seite ist es auch die überwiegende bildende Kraft, welche die Blüthe des organischen Lebens hervorzutreiben im Begriff steht. Im Greisenalter ist dagegen der Mangel an Schlaf ein sehr gewöhnliches Leiden. Der Organismus hat hier die Kraft zum Schlafe verloren. Die Energie, sich zu regeneriren, d. h. der eigentliche Kern des Lebensprocesses ist geschwächt, der Organismus geht dem Tode entgegen. Unersättlich im Schlafe ist der Organismus sehr gewöhnlich nach einer schweren Krankheit. Er bedarf hier nicht der Gehirnanstrengung, der Muskelbewegung, um recht tief und gründlich schlafen zu können. Der Schlaf ist die Erscheinung der Lebensfrische, der Beweis, daß der Organismus den Kampf überstanden, noch einmal jung zu werden vermag.

Um das Gefühl der Frische zu bezeichnen, mit welchem wir nach einem gesunden Schlaf erwachen, pflegen wir zu sagen: wir fühlen uns wie neu geboren. Nach unserer Hypothese würde dieser Ausdruck mehr als eine bloß bildliche Wahrheit haben. Jedenfalls werden wir es ohne Weiteres natürlich finden, daß das durchdringende Gefühl der Gesundheit ohne weitere besondre Bestimmtheit mit dem Processe in einem nothwendigen Zusammenhang steht, welcher allen andern Lebensprocessen zu Grunde liegt, den allgemeinen specifischen Character des Lebens ausmacht. Hat der Gestaltungsproceß — ähnlich wie der Proceß der Assimilation und der Gattung — einen periodischen Verlauf, so wird das eine Extrem desselben bezeichnet durch einen Zustand, in welchem der Organismus durch die mannigfachen Kämpfe und disparaten Thätigkeiten des wachen Lebens in seiner ganzen innern Structur angegriffen, unfähig geworden, die Funktionen auszuüben, durch die

er sich selbstständig der äußern Welt gegenüber stellt. Der Gestaltungsproceß wird endigen mit der Erlangung eben der Form, durch welche alle Functionen des wachen Lebens wesentlich bedingt sind, also mit einem Zustande, in welchem die Ohnmacht, den Kampf des Lebens zu bestehen, überwunden, eben die Energie wieder gewonnen ist, durch welche der Organismus sich in der Verwickelung mit der äußern Welt als selbstständiges Individuum behauptet. Mit diesem Resultate kann keine besondere Empfindung, kein besonderes, specifisch bestimmtes Gefühl der Lust verbunden sein. Das allgemeine, unbestimmte Gefühl des Wohlseins und der Kraft, an welches sich unmittelbar das Bedürfniß nach theoretischer und praktischer Thätigkeit anknüpft, entspricht vollständig dem Zustande, in welchem nach unserer Annahme der gesunde Schlaf den Leib des Menschen versetzt.

Was geht nun aber ferner im Geiste vor, wenn der Mensch schläft? Wenn wir nur sagen, der Mensch sei im Schlafe bewußtlos, empfindungslos, so bezeichnen wir damit nur, was dem Geiste fehlt, aber nicht was er besitzt. Oft hat man, um dem Geiste auch während des Schlafes eine Thätigkeit zu sichern, auf die Träume hingewiesen. Und da man eine ununterbrochene Thätigkeit verlangte, hat man ferner behauptet, daß der Mensch immer träume, auch wenn er beim Erwachen sich dieser Träume nicht mehr zu erinnern vermöge. Wir werden später den Traum näher zu betrachten haben. Im gewöhnlichen Leben pflegen wir, wenn wir uns keines Traumes erinnern, zu sagen: wir haben nicht geträumt. Hierzu haben wir gewiß kein Recht. Das laute Sprechen von zusammenhängenden Sätzen im Schlafe und vollends das Antworten auf bestimmte Fragen setzt ohne Zweifel Traumbilder voraus, und doch kommt dies vor, ohne daß sich der Erwachende irgend eines Traumes erinnerte. Ebenso wenig aber haben wir ein Recht, daraus, daß uns beim plötzlichen Erwecktwerden fast durchgängig eine Traumvorstellung vorschwebt, auf ein ununterbrochenes Träumen zu schließen. Dieser Traum kann vielmehr, selbst wenn er eine längere zeitliche Folge von Bildern in sich schließt, doch im Momente des Aufwachens entstanden sein. Am sichersten könnten wir wohl sein, gar nicht geträumt zu haben, wenn uns beim Erwachen die Zeit des Schlafes zu einem verschwindenden Momente zusammenfällt. Wir messen nämlich die Zeit vorzugsweise nach den Vorstel-

lungen, die wir in ihr gehabt. Eine Zeit, welche durch keine Vorstellung ausgefüllt wird, ist daher für unsere Erinnerung ohne alle Dauer. Gerade ein solcher Schlaf aber, welcher in unserer Erinnerung sich gar nicht in der Zeit ausdehnt, ist thatsächlich der erquickendste. Je intensiver die Ruhe war, desto durchgreifender ist auch die Stärkung. Daß auch dieser Schlaf, und zwar in seinem ganzen Verlaufe kein traumloser gewesen, zu dieser Vermuthung führt uns keine empirische Thatsache, sondern nur die Verlegenheit, dem schlafenden Menschen doch irgend eine geistige Thätigkeit zuzuweisen.

Dem Geiste während des Schlafs alle Thätigkeit absprechen, hieße nichts Anderes, als ihn überhaupt aufhören lassen. So sehr uns diese Vorstellung ernstlich genommen, ohne Weiteres als widersinnig erscheinen muß, so scheint doch auch wieder jede positive Thätigkeit, welche wir dem Geiste während eines tiefen traumlosen Schlafes zugestehen mögen, immer zu viel zu enthalten, den Leistungen gegenüber, die thatsächlich zum Vorschein kommen. Das schlafende Individuum scheint für einen fremden Beobachter — wir sprechen hier nur von dem traumlosen Schlafe — gar nicht geistig thätig zu sein. Und ebenso weiß auch unsere eigene Erinnerung von keiner geistigen Thätigkeit, die wir während des Schlafes ausgeübt. Wir erinnern uns wohl der Vorstellungen, welche kurz vor dem Einschlafen vor uns vorüberzogen, vom Schlafe selbst aber bietet sich unserer Erinnerung nur der unbestimmte Eindruck, daß unsere bewußte Thätigkeit eine Zeit hindurch unterbrochen. Wie lange dies gedauert, können wir nicht angeben. Die Zeit ist mit nichts ausgefüllt, wir haben nichts darin erlebt, sie ist nur die Grenze, welche die Zustände des Wachens von einander trennt. Daß wir in dem Schlafe nicht überhaupt zu leben aufgehört, dies wissen wir nur daher, daß wir der frühern wachen Zustände uns erinnern, die Thätigkeit wieder aufnehmen, die durch den Schlaf unterbrochen. Was vom Geiste während eines auch noch so tiefen Schlafes entschieden übrig bleibt, ist die Möglichkeit, in jedem Momente in eine bewußte Thätigkeit übergehen zu können. Der schlafende Mensch kann durch äußere Reize geweckt werden. Dies ist ein sehr wichtiges, nicht zu übersehendes Moment. Eben hierdurch unterscheidet sich der Schlaf vor Allem von andern mehr oder weniger krankhaften Zuständen der Bewußtlosigkeit. Die Tiefe des Schlafes hat verschiedene Grade. In der Regel ist

kurze Zeit nach dem Einschlafen der Schlaf am tiefsten. Dann gehören also stärkere Reize dazu, um den Schlaf aufzuheben. Die verschiedenen Sinnesorgane sind nicht gleich offen, um eine solche Störung herbeizuführen. Der Gefühlssinn wird schon darum vorzugsweise dazu geeignet sein, weil ein übermäßiger Reiz in seiner Sphäre den intensivsten Schmerz hervorbringt. Besonders bemerkenswerth aber ist die nicht zu läugnende Thatsache, daß — wenigstens bei geringeren Graden des Schlafs — die Sinnesreize durch die besondere Beziehung, in welcher sie zu den individuellen geistigen Interessen des Schlafenden stehen, das Erwachen leichter bewirken. Wenn wir einen Kranken in der Nacht pflegen wollen, so erwecken uns dessen Bewegungen leichter aus dem Schlaf als andre gleich starke Geräusche, für die wir uns nicht weiter interessiren. Hier wird also das Erwecken bewirkt nicht so sehr durch einen Sinnesreiz als durch einen Gemüthsreiz. Nicht selten gelingt es uns auch, durch unsern Willen unsern Schlaf auf eine bestimmte Zeit zu beschränken. Wir wachen eben in der Stunde auf, in welcher wir es vor dem Schlafe beabsichtigt. Dies mißglückt nun freilich auch oft, denn jener Vorsatz, in bestimmter Zeit aufzuwachen, wird wohl nichts Andres als einen leisen, unruhigen Schlaf herbeiführen. Tritt wider unsere Absicht ein tiefer Schlaf ein, so schlafen wir ruhig über die gesteckte Zeit hinaus. Ebenso wird bei einem tiefern Schlaf auch die gemüthliche Beziehung, die wir zu irgend einem Sinnesreiz haben, ihre Bedeutung verlieren. Erst sobald wir anfangen die Sinnesreize zu unterscheiden, werden sie uns je nachdem sie unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, mehr oder weniger im Schlafe stören. Daß alles besondre geistige Interesse, aller bewußte Wille zuletzt im Schlafe aufhört, daß wir also dem gesetzlichen Verlaufe des Schlafes widerstandslos hingegeben sind, gehört ebenso nothwendig zum Schlafe, als die Möglichkeit, durch äußere Reize in jedem Momente aus ihm erweckt zu werden.

Am weitesten würde man gehen in der Beschränkung der geistigen Thätigkeit, wenn man dem Geiste während des Schlafs nur eine plastische Function zugestehen wollte. Man würde urgiren, daß die Gestaltung des Organismus wie sie im Schlafe vor sich geht, in der ideellen Einheit des Leibes ihr wesentliches Princip habe, daß eben diese Einheit die allgemeine, alle besondern Processe als Momente in sich fassende Energie sei, welche so lange das

Individuum lebt, nie verloren gehen könne. Der wirkliche Geist sei freilich diese Einheit nicht und doch habe sie geistige Bedeutung, indem die geistige Thätigkeit als ihr wesentliches Resultat erscheine. Sie sei eben der werdende Geist.

Wir würden dieser Ansicht gegenüber eben die Thatsache geltend machen, daß der Schlafende in jedem Momente aus seinem Schlafe geweckt werden kann. Er verliert nie die Fähigkeit, zur Empfindung und zum Bewußtsein fortzugehen. Abgesehen aber hiervon, so ist der plastische Geist schon als solcher nie ein bloß organischer Proceß. Der Mensch müßte im Schlafe zu einer Pflanze werden, sollte der Geist in die plastische Thätigkeit aufgehen.

Es wird bei dieser Lage der Sache nichts Anders übrig bleiben, als den Geist während des Schlafes auf die einfachste geistige Thätigkeit einzuschränken. Wir haben diese früher als Selbstgefühl bezeichnet. Eben das Selbstgefühl wäre also der Proceß, in welchem sich im Schlafe alle geistige Thätigkeit zurücknimmt, welcher hier in seiner Einfachheit und Isolirtheit auftritt. Dies Abschließen des individuellen Selbstgefühls ist einerseits nicht Schwäche, sondern positive Energie; dasselbe zieht sich aus dem Verhältniß zur äußern Welt, aus alle den Erregungen, in die es durch diese versetzt wird, aus allen besondern Empfindungen und Gefühlen, wie nicht minder aus allen Vorstellungen und Bestrebungen der bewußten Thätigkeit in sich selbst zurück. Wer vor geistiger Erregung nicht schlafen kann, gleichviel wie diese beschaffen sein mag, befindet sich schließlich in einem leidenden Zustande; er ist nicht Herr seiner selbst. Und doch ist diese Energie des individuellen Selbstgefühls wie sie im Schlafe sich geltend macht, nicht freie Selbstbestimmung. Sie ist vielmehr ebenso sehr auch durch den Proceß des Lebens mit Nothwendigkeit herbeigeführt, ist ein Zustand der Unfreiheit, Willenlosigkeit, den man wohl absichtlich unterstützen aber nicht hervorbringen kann, und aus dem man sich ebenso wenig beliebig wieder herauszuziehen vermag, noch ehe der gesetzliche Verlauf desselben vollendet. Beide Momente sind gleich wesentlich. Eben dieser Gegensatz macht die Natur des Schlafes aus. Er ist die Herrschaft des Selbstgefühls über die Empfindungen, eine Sammlung des individuellen Geistes aus alle den Erregungen und Differenzen, in die das wache Leben ihn verwickeln. Allein diese Herrschaft verdankt das Selbstgefühl zugleich dem nothwendigen

Verlauf des organischen Processes; es ist eine natürlich bedingte, willenlose Herrschaft. Je gesunder der Schlaf ist, desto schwerer wird er gestört durch die mannigfachen Reize, die ununterbrochen das sinnliche Leben treffen. Über Reize von bestimmter Stärke hat er keine Gewalt; er ist zu schwach, sie abzuweisen und wird von ihnen überwältigt.

Man hat den Schlaf wiederholt als eine periodische Rückkehr des Menschen in den embryonalen Zustand betrachtet. Die Vergleichungspunkte liegen nahe genug. Das embryonische Individuum tritt in seiner Abhängigkeit vom Leibe der Mutter nicht selbstständig der äußern Welt gegenüber. Alle die Functionen, in welchen eben diese Selbstständigkeit sich darstellt, werden im Embryo wohl vorbereitet aber nicht wirklich ausgeführt. Der Embryo ist also ohne Selbstbewußtsein, ohne Sinnesempfindung, ohne willkürliche Bewegung. Der Proceß, der in ihm alle anderen beherrscht und in welchem er sich als ein selbstständiges Individuum zeigt, ist der Gestaltungsproceß.

Ähnlich ordnen sich auch im schlafenden Menschen alle Lebensprocesse dem Gestaltungsprocesse unter. Auch er ist verschlossen gegen die äußere Welt, ohne Selbstbewußtsein, ohne Empfindung, ohne willkürliche Bewegung. Wenn er auch in wachem Zustande seine Selbstständigkeit bewiesen hat; während des Schlafes verschwinden alle diese Beweise. Der Wechsel der äußern Erscheinungen d. h. die unmittelbare wirkliche Welt ist für ihn selbst nicht da. Er sieht, hört, fühlt sie nicht. Mögen wir auch den Schlafenden kennen, mögen in der Erinnerung haben, wie er die Welt anschaut, welche Stufe der Bildung er einnimmt, welche Thaten er ausgeführt, welches Ziel er sich gestellt; während des Schlafes selbst liegt Alles dies verschlossen, wie als Anlage, als Keim in ihm. Der schlafende Mensch ist in Wirklichkeit weder tapfer noch feig, weder gut noch schlecht. Ebensowenig ist er in Wirklichkeit Künstler oder Feldherr oder Handwerker. Wir können von ihm nur sagen, daß er dies werden wird, wenn er das Licht der Welt erblickt. In dieser Kenntniß von ihm können wir ihn achten, lieben oder auch fürchten, hassen; so lange er schläft, thut er nichts, was uns zur Liebe oder zum Haß veranlassen könnte. Er ist unschuldiger als ein Kind. Auch hat er alle Kämpfe und Sorgen des Lebens, alles Glück und Unglück vergessen. Keine Erinnerung peinigt

ihn, keine Leidenschaft raubt ihm seine Ruhe. Alle äußern und innern Gegensätze haben sich ausgeglichen; er weiß von der Welt so wenig als von sich selbst.

Jedenfalls ist diese Vergleichung des Schlafs mit dem Zustande des Embryo eine gehaltvolle, treffende Anschauung. Nur müssen wir nicht meinen, daß dadurch alle Räthsel gelöst seien, welche der periodische Wechsel von Schlafen und Wachen uns bietet. Wir dürfen nicht vergessen, daß der schlafende Mensch nicht wirklich zum Embryo wird. Am wenigsten liegt in diesem Vergleich schon die Einsicht in die Nothwendigkeit des Schlafes und auf diese kommt es zuletzt vor Allem an.

Der wesentliche Gesichtspunkt für die psychische Nothwendigkeit des Schlafes wäre ohne Zweifel: die im Schlafe liegende, durch den Lebensproceß herbeigeführte, natürliche Herrschaft des Selbstgefühls als die nothwendige Voraussetzung für jede andre geistige Herrschaft zu begreifen. Das Selbstgefühl ist seinem Wesen nach eben der Proceß, in welchem alle bestimmten Erregungen, Differenzen, Thätigkeiten des individuellen Geistes aufgehoben, als Momente seiner Einheit gesetzt sind. Diese Energie des Selbstgefühls und der individuelle Geist sind unzertrennliche Begriffe. Soweit reicht die Macht des individuellen Geistes nicht, ohne natürliche Unterstützung seine Einheit zu behaupten. In seiner Individualität ist auch schon die unzertrennliche Beziehung zum organischen Proceß enthalten. Der Schlaf ist die natürliche Basis, die Garantie, daß das Selbstgefühl nicht in die Gegensätze seiner Affectionen untergeht. Die Unmöglichkeit zu schlafen führt den Menschen zur Verrücktheit. Bei Verrückten kommt es vor, daß sie Wochen, Monate lang nicht die Ruhe des Schlafes finden können.

Diese psychische Nothwendigkeit des Schlafes wäre aber weiter mit dem organischen Vorgang in innere Beziehung zu setzen. Es käme also vor Allem auf die Einsicht an, daß der Gestaltungsproceß, — ähnlich wie der Assimilations- und Gattungsproceß — einen nothwendigen periodischen Verlauf hat, und daß in diesem eine Station sich findet, in welcher der Leib nur das Organ des einfachsten geistigen Processes sein kann.

Von dem wohlthätigen Einfluß des Schlafes zu reden, ist, wenn man die Nothwendigkeit desselben eingesteht, offenbar zu wenig. Die besondern Wirkungen des Schlafes, die man dann her-

vorhebt, können nichts Anderes sein als einzelne Erscheinungen seiner Nothwendigkeit. Man hebt besonders hervor, daß der Schlaf das Gemüth beruhige. Man darf aber nicht übersehen, daß die Gemüthsbewegung vor Allem den Schlaf stört. Eine bestimmte Ruhe des Gemüths muß schon erlangt sein, soll der Schlaf eintreten. Allerdings kann man diese allmälige Beruhigung des wachen Gemüths zuletzt auf den im Hintergrunde lauernden Schlaf beziehen. Wäre er in seiner Möglichkeit unterdrückt, würde sie nie erfolgen. Gelingt es uns, nach Gemüthsstürmen ruhig zu schlafen, so sind beim Erwachen unsre Leiden der Seele dann uns gerade am fernsten gerückt, wenn die Zeit des Schlafes uns wie ein Augenblick erscheint. Wir haben sie aus uns ausgeschieden und sie treten uns nun als ein überlebter Gegenstand der Erinnerung gegenüber.

Auch wird Jeder die Erfahrung gemacht haben, daß ein Gedanke, der uns während des Wachens beschäftigt, den wir verfolgten, ohne daß es uns gelang, ihn in seiner ganzen präcisen Bestimmtheit uns zum Bewußtsein zu bringen, nach dem Erwachen in vollkommenster Klarheit vor der Seele steht. Ebenso klärt sich auch ein bestimmter Entschluß während des Schlafes ab. Dagegen sind eine Menge von Einzelnheiten, die unsre Anschauung trübten, eine Menge von Schwierigkeiten, die uns drückten und unsern Entschluß nicht zur Reife kommen ließen, aus der Erinnerung verschwunden oder haben wenigstens ihre Schärfe verloren. Eben dies ist für die geistige Bedeutung des Schlafes characteristisch. Die momentanen Erregungen, Eindrücke, Empfindungen, in welchen sich unser waches Leben hin und her bewegt, werden vorzugsweise von der Bewußtlosigkeit, in welche uns der Schlaf versenkt, erfaßt. Der Schlaf unterstützt uns also in dem für die freie Entwickelung des Geistes nothwendigem Vergessen der zufälligen Einzelnheiten, der endlichen, gleichgültigen oder hemmenden Verhältnisse. Damit hilft er uns aber auch in dem Gewinn, in der Abklärung allgemeiner Anschauungen, in der Befestigung allgemeiner Interessen. Die noch schwankenden Resultate unsrer bewußten Thätigkeit werden in ihm zu Fleisch und Blut, werden organisch verarbeitet, werden aufgenommen in die innere Structur des lebendigen Leibes.

3. Das Selbstgefühl im wachen Leben.

Im Schlafe erscheint das Selbstgefühl in seiner einfachsten Gestalt. Wir fragen nach seiner Stellung im wachen Leben.

Wir haben zu unterscheiden zwischen dem geistig entwickelten und unentwickelten Individuum. Der tief Schlafende ist bewußtlos und empfindungslos. Der wachende Säugling empfindet; und doch hat er noch nicht das Bewußtsein der objectiven Welt, trägt noch nicht auf diese seine Empfindungen über. Entschieden ist er aber in der Arbeit des Bewußtwerdens begriffen. Eben dies — daß er Bewußtsein ist und auch nicht ist — ist sein characteristischer geistiger Zustand. Bei dem geistig entwickelten Menschen ist das wache Leben unmittelbar auch das bewußte. Schlechthin in den Zustand des Säuglings kann er nicht zurück; denn für ihn ist die bewußte Vorstellung zu einer Fertigkeit geworden. Nur in einen analogen Zustand, in welchem diese Fertigkeit nicht als solche sich geltend macht, kann er gerathen.

Eben in dem wachenden Kinde, welches sich selbst noch nicht von der äußern Welt zu unterscheiden gelernt hat, wird das empfindend erregte Selbstgefühl am reinsten hervortreten. Daß das Kind schlechthin von keinem Empfindungsreiz berührt wird, ist unmöglich. Auch wenn kein Hunger, kein Durst, keine Ermüdung u. s. w. seine Ruhe stört; schon das Athmen bringt eine constante Erregung mit sich. Ebenso mögen Geruch, Geschmack, Gehör von jeder besondern äußern Erregung befreit sein; ein Druck auf die Haut ist bei jeder Lage des Körpers vorhanden; auch schützt das Schließen der Augen nicht schlechthin vor der Empfindung des Dunkeln. Sinken die Empfindungsreize auf den niedrigsten Grad herab, welchen sie überhaupt haben können, so wäre in einem solchen Zustande das Selbstgefühl in seiner möglichst einfachsten, reinsten Gestalt vorhanden. Das Kind fühlt nur sich selbst. Offenbar hat ein solcher Zustand die größte Ähnlichkeit mit dem Schlafen. Bei dem Säugling geht er auch meist in den Schlaf über. Er ist aber als solcher nicht Schlaf, weil die Empfindung in ihm nicht positiv aufgehoben ist.

Denken wir das Kind von stärkern Empfindungsreizen mannigfachster Art getroffen, so werden wir dem einfachen Selbstgefühl nicht die Fähigkeit zugestehen, beliebig einen bestimmten Reiz auszuwählen,

sich also diesem vorzugsweise hinzugeben, die andern dagegen von sich fern zu halten. Wir werden vielmehr vermuthen, daß der stärkere Reiz dem Selbstgefühl eine bestimmte Richtung giebt, gegen welchen die schwächeren ihre specifische Bestimmtheit verlieren. Vor Allem wird ein Empfindungsreiz, welcher einen Schmerz oder auch ein Lustgefühl hervorruft, diejenigen in den Hintergrund drängen, welche — wie die Sinnesreize — in geringerer Maße das Selbstgefühl in dieser Weise erregen. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß besonders bei den Sinnesreizen in der Entscheidung über die Stärke des Reizes sich sogleich die besondre Eigenthümlichkeit des Individuums geltend machen wird. Die verschiedenen Sinnesorgane sind bei den verschiedenen Individuen nicht in gleichem Maße sensibel. Ferner erhalten auch die Reize durch ihren Wechsel eine verschiedene Bedeutung. Und vor Allem müssen wir uns wieder daran erinnern, daß auch das einfache Selbstgefühl des Kindes in der Arbeit des Bewußtwerdens begriffen ist. Unmittelbar hiermit beginnt auch die Fähigkeit und das Interesse, die verschiedenen Empfindungsreize anders als bloß nach ihrer Stärke zu unterscheiden. Auch schwächere Reize werden herausgehoben und festgehalten, indem der aus der Äußerlichkeit der Empfindungen sich befreiende Geist seine Aufmerksamkeit darauf richtet.

Schon wegen der eben hervorgehobenen Momente wird es nicht leicht eintreten, daß das Kind durch verschiedene gleich starke und das Selbstgefühl in demselben Maße erregende Empfindungsreize getroffen wird. In einem solchen Falle wäre das Selbstgefühl ohne Zweifel in einer unbehaglichen Lage. Das Resultat, in welches die Erregungen sich zusammen nehmen, ist weder die positive Einheit des Selbstgefühls mit sich noch eine bestimmte Richtung. Das Selbstgefühl wäre eben das Gefühl dieser Verworrenheit, dieses Außersichseins. Treten solche Zustände beim Kinde ein, so wird während derselben die Entwickelung zum Bewußtsein sicherlich unterbrochen sein.

In dem geistig entwickelten Menschen müssen sich diese verschiedenen Zustände des Selbstgefühls anders gestalten.

Zunächst können wir absichtlich die Empfindungsreize, soviel es überhaupt möglich ist, entfernen, um desto ungestörter uns unseren bewußten Überlegungen hinzugeben. Dann ist die Ruhe der Empfindungslosigkeit nur eine Steigerung der innern geistigen Thätig-

keit. Wollen wir auch diese absichtlich unterdrücken, so müssen wir offenbar diese Absicht selbst loszuwerden suchen, wenn wir das Selbstgefühl in seiner Einfachheit genießen wollen. Absichtslos gerathen wir in einen solchen Zustand besonders nach angestrengter geistiger Thätigkeit. Dann schwinden wohl ebenso sehr die geistigen Interessen wie die Aufmerksamkeit auf sinnliche Reize. Wir denken nicht und empfinden nicht. Dieser Zustand erscheint als Erschlaffung; er ist aber eben so sehr auch ein Ausruhen, eine Stärkung, und es muß daher die Vermuthung nahe liegen, daß während desselben im Leibe etwas Ähnliches vor sich geht, als während des Schlafes. Auch könnten wir sehr wohl an eine periodische Wiederkehr desselben denken.

Nur selten ist die Ruhe des Selbstgefühls, so lange wir wachen, eine absolute. Meist tauchen doch immer mannigfache Bilder in uns auf, zum Theil sind dies unverkennbar Erinnerungen der nächsten Erlebnisse und Nachklänge der eben vollbrachten Arbeit; zum Theil sind es aber auch Vorstellungen, die weder mit den Interessen unserer bewußten Thätigkeit noch mit einander in irgend einem nähern Zusammenhang stehen. Das ganze Spiel, welches in uns vorgeht, hat die offenbarste Ähnlichkeit mit dem Traume, wenn es auch nicht zu so absonderlichen Combinationen kommt, wie der wirkliche Traum nicht selten bietet. Ebenso ist der ganze Zustand dem Schlafe ähnlich. Kommen wir wirklich dazu, nur uns selbst zu fühlen, ohne diesen Proceß mit Aufmerksamkeit zu verfolgen, ohne den Genuß, der in ihm liegt, uns zum Bewußtsein zu bringen, so sind wir auch im Übergang zum wirklichen Schlafe begriffen.

Am wenigsten sind wir fähig, diesen schlafähnlichen Zustand während des Wachens absichtlich herbeizuführen, unmittelbar nach dem wirklichen Schlaf. Je nothwendiger uns dieser war, je tiefer er uns erfaßt, desto nothwendiger ist es uns auch das wirkliche, dem Schlafe sich entgegensetzende Wachen. Das Selbstgefühl ist dann an und für sich die Unruhe, die Unmöglichkeit bei sich zu beharren, das Bedürfniß aus sich herauszutreten und seine Anlagen zu entfalten. Wachend bei dem einfachen Genuß des Selbstgefühls stehen zu bleiben, ist uns ebenso unmöglich als den Schlaf zu unterdrücken. Unser geistiges Wesen reißt uns fort und treibt uns wie aus dem Schlafe so aus dem Traume im Wachen heraus.

Ebenso wie der Säugling durch die verschiedenen Empfindungsreize nicht bloß zum Gefühle der Lust oder Unlust erregt wird, sondern sobald er nur die Augen aufschlägt, die Fähigkeit, seine Empfindungen auf äußere Gegenstände zu beziehen, ihre Arbeit beginnt; so sind im geistig entwickelten Menschen die Empfindungsreize sogleich Erregungen seines bewußten Vorstellens. Er weiß, was seine Empfindungen zu bedeuten haben. Und eben mit diesem Bewußtsein erwacht er. Er braucht so wenig die früheren Erfahrungen immer von Neuem durchzumachen, daß dies bewußte Vorstellen ihm zur unbewußten Fertigkeit geworden ist. Ebenso absichtslos tauchen nun auch die Erinnerungen in ihm auf. Die ihm bekannte äußere Umgebung versetzt ihn sogleich in die Welt seiner besondern Interessen, seiner Pläne, Neigungen, Wünsche, Hoffnungen. Dies ganze in ihm schlummernde eigenthümliche Wesen erwacht und kommt zum Vorschein.

Von der einfachen Ruhe des individuellen Selbstgefühls sind wir am weitesten entfernt, wenn irgend eine besondere Weise unserer geistigen Thätigkeit unsere ganze Innerlichkeit ausfüllt, gleichviel von welcher Art sie sein mag, ob ein einzelnes Bild der Erinnerung, oder ein Kreis von Vorstellungen, oder ein Gefühl, eine Leidenschaft, oder auch ein Entschluß unseres bewußten Willens.

Das Selbstgefühl ist in dieser besondern Richtung, in diesem besonderen Interesse unseres Geistes momentan aufgehoben. Es existirt, so lange diese Vertiefung unseres Geistes dauert, nicht als solches, nicht als die alle besondern Momente in sich auflösende Allgemeinheit. Meist ist die Concentration unseres Geistes auf eine bestimmte Thätigkeit nicht lange eine so ausschließende, daß nicht noch andre Vorstellungen im Hintergrunde ihr Spiel trieben. Es fällt uns nebenher noch mancherlei Anderes ein, drängt sich mehr oder weniger hervor, stört uns in unserer Arbeit und läßt es nicht dazu kommen, daß wir über das Eine, welches uns vorzugsweise beschäftigt, Alles andre vergessen. Je mehr uns dies gelingt, desto tiefer, energischer ist unsre Concentration. Ein gründliches Vergessen ist also in dieser selbst ein durchaus wesentliches Moment. Wenn wir daher die Vertiefung des Geistes in eine bestimmte Thätigkeit als eine Aufhebung des Selbstgefühls bezeichneten, so ist doch gerade dann, wenn diese Aufhebung am entschiedensten ist, partiell dasselbe in ihr enthalten, was das einfache Selbstgefühl im Ganzen hervorbringt.

Es werden bestimmte Seiten, Formen des Geistes in Unthätigkeit versetzt, in die Bewußtlosigkeit versenkt. Allerdings werden wir dies so wenig wie die bestimmte Concentration auf die Energie des Selbstgefühls zurückführen. Allein wir werden doch sagen müssen: wer nicht vergessen kann, kann sich auch nicht vertiefen.

Zunächst werden wir daran festhalten, daß die Herrschaft des Selbstgefühls eben darin zu suchen ist, daß alle besondern geistigen Thätigkeiten in die einfache unbewußte Totalität der Seele zurückgenommen werden. Keine bestimmte Concentration des Geistes entspricht der geistigen Totalität des Individuums. Sie ist eine einseitige, bringt nur ein besonderes Moment zur offenen bewußten Wirklichkeit. Eben dieser Gegensatz, in welchem sie zu dem ganzen Individuum steht, macht sich unmittelbar geltend, indem das Selbstgefühl dagegen in Kampf tritt, sie ebenso in sich zurücknimmt, wie sie aus ihm hervorgegangen. Hätte das Selbstgefühl diese Herrschaft vollständig eingebüßt, so wäre damit auch der Schlaf unmöglich geworden. So lange das Individuum schlafen kann, ist keine Vertiefung eine constante, schlechthin unüberwindliche. Das wache Individuum zeigt schon darin die unverlorene Energie des Selbstgefühls, daß es an die Stelle einer bestimmten Vertiefung eine andre setzt. Zwischen diesem Wechsel liegt immer ein Zustand, in welchem das Selbstgefühl als Aufhebung jeder besondern Thätigkeit, also als solches sich herstellt, so momentan dieser Zustand auch sein mag. Oft nimmt er eine größere Ausdehnung in Anspruch, vor Allem eben dann, wenn die Vertiefung ihren höchsten Grad erreicht hatte. Das Individuum verlangt nach dem Genuß des unerregten Selbstgefühls. In diesem Genuß ruht es aus, ähnlich wie im Schlafe.

Das Kind konnte von gleich starken Empfindungsreizen zugleich erregt werden. In dem geistig entwickelten Individuum können diese verschiedenen, einander widerstreitender Erregungen eine höhere Gestalt annehmen. Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Neigungen u. s. w. heterogener Art drängen sich in seiner Innerlichkeit zusammen und kämpfen um ihre Herrschaft. In der Concentration des Individuums auf ein bestimmtes Interesse verwirklicht sich eine besondere Seite des Geistes. Eben hierin liegt ihr Werth, ihre innere Nothwendigkeit. In dem Kampf heterogener Erregungen kommt es trotz der geistigen Thätigkeit doch zu keiner Verwirkli-

chung der individuellen Innerlichkeit. Das Selbstgefühl ist aufgehoben, ohne daß mit dieser Aufhebung eben das gesetzt wäre, was ihr den wesentlichen Werth giebt.

Indem es keine Thätigkeit, keine Richtung des Geistes giebt, welche nicht von dem Selbstgefühl ihren Ausgang nimmt und in dasselbe zurückkehrt, so sind auch alle Formen der geistigen Wirklichkeit als ein solcher Verlauf zu fassen. Jede besondere geistige Thätigkeit hat die unbewußte Totalität des individuellen Wesens zu ihrer constanten Basis. Sie löst sich nie schlechthin von dieser los, sondern eben das Selbstgefühl ist es, welches zum bewußten Vorstellen, Wollen u. s. w. fortschreitet, und sich zu diesen bestimmten Formen der geistigen Wirklichkeit aufhebt. Es ist immer dasselbe individuelle Subject, dem das unbewußte und bewußte Leben angehört, welches ungetheilt in jeder bestimmten Thätigkeit gegenwärtig in keinem Zustande zur selbstlosen Substanz herabsinkt. Auch die höchsten Acte der bewußten Concentration und freien Selbstbestimmung bleiben immer im Zusammenhange mit Allem, was im Individuum unbewußt ruht und schlummert und seine individuelle Welt constituirt. Der seiner selbst bewußte Mensch hat es nicht in seiner Gewalt, das Fortarbeiten jener scheinbar bewegungslosen unbewußten Innerlichkeit abzubrechen. Die Bewegung und Entwickelung geht vor sich ohne sein Wissen, und es ist eine Täuschung, wenn er meint, seine Freiheit reiche so weit, sich schlechthin von der Macht seiner unbewußten Individualität loszulösen.

Wir werden die krankhaften Erscheinungen, welche sich an den Proceß des Selbstgefühls anknüpfen, später speciell kennen lernen. Uns Allen sind aus eigner Erfahrung die eigenthümlichen Schwankungen bekannt, in welchen das Selbstgefühl sich bewegt, und welche wir, so lange sie sich ohne Schwierigkeit auflösen, nicht als krankhafte zu betrachten pflegen. Sie sind aber doch immer Störungen in dem normalen Verlauf des Selbstgefühls, welche, so häufig sie uns auch treffen mögen, und so wenig wir aus ihnen machen, doch die Ansätze der schwersten Krankheiten in sich enthalten, in die überhaupt das psychische Leben des Menschen verfallen kann.

Gewöhnlich bezeichnen wir diese Schwankungen des Selbstgefühls als *Stimmungen*. Einmal fühlen wir uns *deprimirt*, *verstimmt*, und zwar ohne daß wir ein ausreichendes Motiv dafür aufzufinden wüßten. Was uns sonst vorzugsweise interessirt,

zur Theilnahme erregt, innerlich erfüllt, befriedigt, läßt uns nicht bloß gleichgültig, sondern wir haben auch die Neigung, ihm eine traurige Seite abzugewinnen. Wir sind vor Allem offen für schmerzhafte Eindrücke; diese suchen wir hervor, geben uns ihnen hin; die geringsten Anlässe zur Trauer, zur Besorgniß steigern wir weit über ihr Maß. Dazu sind wir unlustig zu jeder Arbeit, langsam, träge, wortkarg, immer geneigt uns unsern trüben Vorstellungen und Einfällen oder auch einem gedankenlosen Hinbrüten zu überlassen.

Das Gegentheil zu dieser Stimmung bildet die Stimmung der Heiterkeit, des Übermuths. Wir fühlen uns erhoben über die mannigfachen Sorgen, mit denen wir sonst zu kämpfen haben. Wir sehen keine Gefahren, keine Schwierigkeiten. Wo wir uns hinwenden, erregt uns die äußere Welt wie unser eignes inneres Leben zu heiterem, sorglosem Genuß. Zu jedem Thun sind wir aufgelegt, ohne jedoch ernstlich bei einer bestimmten Arbeit ausdauern zu können. Wir springen von dieser Arbeit zu jener, haben die größte Neigung, unserer Lustigkeit als solcher einen selbstständigen Ausdruck zu geben, in irgend einer Weise in ausdrückliche Opposition zu treten mit der Ernsthaftigkeit, in welcher das praktische Leben mit seinen bestimmten Zwecken verläuft.

Zu diesen beiden entgegengesetzten Stimmungen tritt eine dritte. Wir sind weder besonders heiter noch besonders trübe gestimmt, aber diese Indifferenz ist doch keine unbefangene Offenheit für äußere Eindrücke und für die Interessen unseres gewohnten Thuns. Vielmehr sind wir in unbestimmter Weise erregt, so daß bald diese bald jene Gedanken uns durch den Sinn gehen, ohne daß wir Lust fühlten, sie festzuhalten. Wir sind zerstreut, nicht durch mannigfache äußere Eindrücke, sondern durch heterogene in uns auftauchende Einfälle und Vorstellungen.

Unbedenklich werden wir vermuthen, daß diese verschiedenen Stimmungen, die uns überfallen wir wissen nicht wie, durch eigenthümliche leibliche Zustände bedingt sein werden. Dies nimmt ihnen aber durchaus nicht ihre besondre psychische Bedeutung. Unsre eigne Empfindung klärt uns über jene leiblichen Bedingungen nicht auf. Mit der Stimmung der Depression ist meist auch das Gefühl eines leiblichen Unwohlseins, mit der Stimmung der Heiterkeit dagegen gewöhnlich ein lebhaftes Gesundheitsgefühl verbunden. Es kommt aber auch vor, daß wir uns ohne

wirkliches körperliches Leiden sehr verstimmt fühlen, und noch öfter sind wir bei gar nicht unbedeutenden Schmerzen in der übermüthigsten Stimmung. Für das leibliche Bedingtsein der Stimmungen wird es nicht ohne Bedeutung sein, daß sie in der Regel unmittelbar nach dem Erwachen aus dem Schlafe hervortreten, und wenn wir sie nicht bereits, besonders in der Arbeit, überwunden haben, ebenso auch durch den Schlaf wieder verschwinden.

Reflectiren wir über unsre Stimmung, so entdecken wir wohl Mancherlei in unseren Lebensverhältnissen, was eine Veranlassung für sie sein könnte. Die Stimmung selbst reicht aber immer über diese Veranlassungen hinaus. Eben dies ist gerade für das eigenthümliche Wesen der Stimmungen charakteristisch, daß sie sich nicht auf ein bestimmtes, entsprechendes Motiv beziehen. Sie sind daher auch durchaus nicht mit der Gemüthsbewegung auf eine Linie zu stellen, so sehr sie diese in ihrem stärkern Hervortreten auch unterstützen können. In der Stimmung zeigt vielmehr das Selbstgefühl sein eigenthümliches selbstständiges Leben. Gleichviel, wodurch unsre Verstimmung, unsre Heiterkeit, unsre Zerstreutheit zunächst veranlaßt wird, gleichviel durch welche leibliche Zustände sie bedingt sein mögen, die wesentliche psychische Möglichkeit derselben liegt in der verschiedenen Stellung, welche die das individuelle Selbstgefühl constituirenden Momente gegen einander einnehmen können. Wir fühlen uns verstimmt, nicht über ein bestimmtes Ereigniß, das uns betroffen, oder uns zu treffen droht, und welches in bestimmter Weise unsere Individualität lädirt, sondern unser ganzes psychisches Leben ist momentan in diese Verstimmung eingetaucht. Es ist unsere Individualität im Allgemeinen, unsere ganze individuelle Welt, welche in der Verstimmung in Gegensatz tritt zu unserer allgemeinen geistigen Innerlichkeit, und als eine uns selbst nicht entsprechende sich uns unmittelbar aufdringt. Ebenso freuen wir uns in der heitern, übermüthigen Stimmung nicht über ein bestimmtes Glück, nicht über eine bestimmte Handlung, die wir ausgeführt, sondern fühlen uns in allgemeiner unbestimmter Weise über die Beschränktheit der Individualität erhoben. Wir genießen unmittelbar die Unbeschränktheit, Allgemeinheit unseres innerlichen Wesens. Analog hat auch die Stimmung der Zerstreutheit diese innere Unbestimmtheit in sich. Sie ist ein Schwanken zwischen Verstimmung und Übermuth, wirft beide Gegensätze durch einander,

und bleibt eben bei dieser Unentschiedenheit, bei dieser wechselnden Erregung selbstständig stehen. Alle diese Stimmungen haben aber das Gemeinsame, daß sie sich dem Fortgange zu einem wirklichen, inhaltsvollen geistigen Thun widersetzen. Dies ist ihr allgemeiner wesentlicher Charakter, und eben darum fassen wir sie als ein eigenthümliches, selbstständiges Leben des Selbstgefühls. Je verstimmter wir sind, je übermüthiger, je zerstreuter, desto schwerer wird uns jede Concentration auf die bestimmten allgemeinen Zwecke, deren Durchführung uns sonst am Herzen liegt. Die Stimmungen gehen ihren eignen Weg. Sie halten uns fest auf dieser untergeordneten Stufe des individuellen Seelenlebens. Gelingt es uns, in irgend einen bestimmten allgemeinen Zweck uns zu vertiefen, so sind sie überwunden.

4. Die Gewohnheit.

Das wache Leben ist ein Kampf des individuellen Selbstgefühls mit seinen besondern Erregungen. Der Proceß, in welchem das Selbstgefühl Herr dieser Erregungen wird, sich in sich befestigt, zur Energie sich ausbildet, ist die Gewohnheit.

Die Gewohnheit erscheint zunächst als eine Wiederholung derselben oder ähnlicher psychischer Funktionen. Daß eine solche Wiederholung eintreten muß, liegt schon in dem constanten Wesen des individuellen Lebens und der äußern Welt. Die Lebenserscheinungen haben selbst einen periodisch wiederkehrenden gesetzlichen Verlauf, welcher das Individuum immer wieder in ähnliche Erregungen versetzt. Auch bleibt die Möglichkeit von zufälligen Störungen im Allgemeinen immer dieselbe. Hunger, Durst, Müdigkeit u. s. w., entstehen immer von Neuem und mit ihnen ähnliche Gefühle der Lust und der Unlust. Der Wechsel der einzelnen Sinnesempfindungen bewegt sich immer in den constanten Unterschieden der fünf Sinnesorgane, und ebenso bietet auch die äußere Natur nicht bloß dieselben Sinnesreize, sondern sie combinirt diese auch immer in denselben Gestalten und hält in allem Wechsel der Erscheinungen allgemeine Regeln und Gesetze fest. Geht also das Individuum von der Empfindung zur Vorstellung der äußern Welt fort, so wird es immer zu denselben Vorstellungen erregt; es sieht Berge, Flüsse, Pflanzen, Thiere u. s. w., und alles Neue was es finden mag, zeigt sich bald als ein wiederkehrendes, gesetzlich bestimmtes.

Die constante Natur des leiblichen Lebens ist aber auch die Basis für die Identität der geistigen Thätigkeit. Die constanten allgemeinen und individuellen Anlagen treiben immer wieder dieselben psychischen Bedürfnisse, dieselben Bestrebungen hervor; diese entstehen in ähnlicher Weise immer von Neuem, auch wenn das Individuum sie immer wieder unterbricht. Das Streben z. B. aufrecht zu gehen, welches durch die Structur des menschlichen Leibes ebenso sehr hervorgerufen wird, wie durch das Bedürfniß, die Sinnesorgane willkürlich zu gebrauchen, und vor Allem die Hände zur mannigfachen menschlichen Thätigkeit frei zu bekommen, läßt sich durch die ersten vergeblichen Versuche nicht abschrecken. Es ist ein zum Wesen des Menschen gehöriges, nothwendiges Bedürfniß, welches trotz der Schwierigkeiten, die ihm entgegentreten, das Kind absichtslos zur Wiederholung derselben Bewegungen treibt. Ebenso wird das Kind nicht müde, immer von Neuem Sprechübungen anzustellen. Seine constante geistige Natur producirt die Wiederholung dieser Versuche, ohne ein bestimmtes Bewußtsein, wohin sie führen. Ähnlich verhält es sich in allen Gestaltungen der geistigen Thätigkeit bis hinauf zum freien sich selbst bestimmenden Willen. Die Freundschaft, Liebe der Individuen zu einander verlangt Wiederholung des persönlichen Verkehrs, eine constante Erscheinung der constanten Gesinnung. Der Wille geht so weit, die Verbindung der Individuen zu einem gemeinschaftlichen Leben zu einer unauflösbaren zu befestigen; er entscheidet sich für das ganze Leben. Es ist überhaupt seine wesentliche Natur, sich nicht mit momentanen Entschlüssen zu begnügen. Er hält mit Bewußtsein allgemeine Zwecke fest. Damit führt er die Wiederholung derselben Acte des Handelns, derselben Verhältnisse absichtlich herbei.

Der Einzelne findet nun aber auch ein geordnetes geistiges Leben schon vor. Die Familie, in die er durch die Geburt versetzt wird, unterwirft ihn der in ihr geltenden Regeln. Es wird immer in ähnlicher Weise für die Erfüllung seiner sinnlichen Bedürfnisse gesorgt; man überläßt es ihm nicht, sein Leben nach eignen Erfahrungen selbst zu regeln, sondern führt ihn in die gewohnte Lebensweise absichtlich ein. Auch wenn der Mensch aus der Familie heraustritt, überall empfangen ihn geregelte Verhältnisse, d. h. überall wird ihm das geboten, was das erste Moment in

dem Processe der Gewohnheit ist: Wiederholung derselben geistigen Erregungen und Erfahrungen.

Dem Menschen ist zuerst Alles neu. Wo er aber auch das Neue angreift, es ist durchdrungen vom Gesetz wie sein eignes individuelles Leben. Wenn die Wiederholung derselben geistigen Erregungen nothwendig die Gewohnheit herbeiführt, so kann ihr der Mensch unmöglich entgehen.

Zunächst scheint nun aber der Effect dieser Wiederholung ein so verschiedenartiger, daß es nicht so aussieht, als könnte man ihn auf ein und denselben geistigen Proceß zurückführen. Und doch ist es bei genauerer Betrachtung derselbe Proceß der Gewohnheit, welcher, wie er selbst schon scheinbar sehr heterogene Elemente umfaßt, in den verschiedenen Sphären des geistigen Lebens nur verschiedene Wendungen annimmt, diesen allen aber als der allgemeine Begriff zu Grunde liegt.

Wir haben die besondre Erregung des Selbstgefühls, insofern dieselbe momentan den Geist ausfüllt und alle anderen Erregungen zurücktreten läßt, als Vertiefung bezeichnet. Eben dieser geistige Proceß ist es, auf welchen sich die Gewohnheit direkt bezieht, an welchem sie eine Veränderung hervorbringt. Die neue, ungewohnte Erregung ist uns ein Fremdes, und sie wird uns daher auch dazu treiben, sie als ein solches von uns selbst zu unterscheiden, d. h. sie treibt uns dazu, die in uns gesetzte Bestimmtheit uns zum Object zu machen, sie treibt uns zum Bewußtsein. Die Vertiefungen wiederholen sich aber in derselben oder in ähnlicher Weise. Mitten in ihnen und zugleich durch sie selbst verändern wir uns. Damit hört der bestimmte Inhalt der Erregung auf, in demselben Grade von uns verschieden zu sein, und in demselben Grade uns in Differenz mit uns selbst zu setzen. Zugleich haben wir aber eben diesen bestimmten Inhalt in unser individuelles Wesen aufgenommen, haben ihn uns assimilirt, als ein constantes Moment verarbeitet, und können ihn nun auch unmöglich ohne einen besondern Proceß wieder von uns ausscheiden. Werden wir zu einer solchen Trennung von außen veranlaßt, so versetzt uns dies zunächst wieder in Differenz mit uns selbst, d. h. sie bringt ein Außersichsein, eine Vertiefung des Selbstgefühls hervor.

Die Gewohnheit umfaßt sonach zunächst die beiden Momente:

einmal schwächt sie die Erregung; und dann macht sie dieselbe für uns unentbehrlich.

Indem die Gewohnheit die Vertiefung schwächt, hebt sie die Störung auf, in welche diese Vertiefung mit andern treten kann. Sie macht uns offen für andere Erregungen. Allein diese letztern dürfen nicht im Gegensatz zu den erstern stehen, d. h. nicht in dem Verhältniß, daß sie nur eintreten, und selbst wieder zur Gewohnheit werden können, wenn wir die erste Gewohnheit abgeworfen. Die Gewohnheit thut also beides nach verschiedenen Seiten hin: sie macht uns offen und verschließt uns.

Die Veränderungen, denen der individuelle Geist fähig ist, können auch in dem Verhältniß zu einander stehen, daß die erste die wesentliche Voraussetzung für die andere ist. Nur wenn das Individuum ein anderes geworden, wird es fähig zu einer weitern Veränderung. Die Gewohnheit erscheint so als die wesentliche Bedingung dieser Veränderung; sie macht diese erst möglich. Ja die Gewohnheit kann zu diesem Fortschritt selbst hintreiben, wenn dieser in ihrer eignen besondern Sphäre liegt. Indem sie beides bewirkt: die Erregung schwächt und sie doch dem Individuum unentbehrlich macht, treibt sie zu höheren Erregungen derselben Art. Sie widersetzt sich der nothwendig erfolgenden Schwächung so lange sie kann.

Die hervorgehobenen Momente constituiren den allgemeinen Begriff der Gewohnheit. Sie werden daher auch überall, wo der Proceß der Gewohnheit eintritt, sich geltend machen, wenn sie auch in den verschiedenen Sphären des Geistes eine verschiedene Stellung zu einander erhalten.

So stumpft sich zunächst das Gefühl der sinnlichen Lust entschieden durch die Wiederholung ab, in demselben Momente wird uns aber eben dieser sinnliche Genuß unentbehrlich. Ein Raucher, Schnupfer geräth durch die einzelnen Acte der Befriedigung nicht mehr in eine besondere Erregung. Diese ist so gering, daß sie seine anderweitige Beschäftigung in keiner Weise stört. Er raucht und schnupft, ohne es zu wissen. Sobald er aber diese Gewohnheit ablegen soll, zeigt sich, daß trotz der geringen Erregung der Genuß doch zu einem unentbehrlichen geworden ist. Nun ist die Entbehrung selbst etwas Neues, Fremdes, welches sein Selbstgefühl in sehr intensivem Grade in Differenz bringt. Auch der Raucher und Schnupfer wird sich gegen die Schwächung der Erregung wehren,

eben weil er an die Erregung gewöhnt ist. Er wird stärkere Reize suchen. In dieser Sphäre ist man aber, wenn man nicht zu ganz extravaganten Mitteln seine Zuflucht nehmen will, mit der Verstärkung des Reizes bald zu Ende. Eine reichere Scala, die Erregung neu zu erhalten, bietet sich dem Trinker und Esser. Auch die Gewohnheit den Reiz abzustumpfen, scheint hier eben darum als eine äußerst gefährliche Sache, weil, wenn dieser Effect erreicht ist, der Mensch schwer — wie der Raucher oder Schnupfer — neben der geschwächten Erregung für weitere geistige Thätigkeit offen bleibt.

Daß die Gewohnheit des Rauchens, Schnupfens u. s. w. auch eine Veränderung im Organismus bewirkt, werden wir gar nicht weiter in Zweifel ziehen. Hat der Mensch auch die Energie des Willens, jene Gewohnheiten mit einem Male abzuwerfen; daß er zuerst krank dadurch werden kann, ist eine bekannte Sache.

Auch das Gefühl des sinnlichen Schmerzes verliert durch die Gewohnheit seine Intensität. Der Mensch lernt, es zu ertragen, d. h. er wird nicht in dem Grade davon ergriffen, daß es ihn ganz ausfüllte, und jedes andre geistige Interesse schlechthin unterdrückte. Natürlich ist dies bei geringeren Graden des Schmerzes leichter. Daß die Gewohnheit uns überhaupt unfähig machte, den Schmerz zu fühlen, oder über den Grad desselben zu urtheilen, können wir nicht sagen. Durch die Abhärtung gegen Kälte und Hitze z. B., wird unsre Fertigkeit, den Grad der Temperatur annähernd anzugeben, nicht geringer. Eher könnten wir behaupten, daß diese Fertigkeit sich steigere, indem wir, wenn es darauf ankommt, nun mit Gleichmuth und theoretischer Ruhe unsre Aufmerksamkeit auf ihn richten können.

Das Gefühl der sinnlichen Unlust wird uns auch in seiner Abschwächung nicht eigentlich zum Gefühl der sinnlichen Lust. Es scheint daher auch unmöglich, daß es uns durch die Gewohnheit unentbehrlich werden könne. Und doch fehlt auch hier dies wesentliche Moment der Gewohnheit nicht vollständig. Das sinnliche Gefühl der Unlust versetzt uns mehr oder weniger auch in Gemüthsbewegung, und diese besonders ist es, durch welche ein gewohntes Leiden uns mit der Zeit zu einem Zustande wird, mit dem zu kämpfen wir Verlangen tragen, trotz der Pein, die er uns bereitet.

In der Sphäre der willkürlichen Bewegung erscheint die Ge-

wohnheit vorzugsweise als Übung, und das Resultat derselben als Fertigkeit. Jede Fertigkeit hat verschiedene Grade. Die Übung fängt vom Leichten an und schreitet zum Schwereren fort. Die Möglichkeit, durch Übung eine Fertigkeit in der willkürlichen Bewegung zu erlangen, beruht offenbar nur darauf, daß ich zunächst im Stande bin, die leichtern Bewegungen durch Anstrengung aller meiner Aufmerksamkeit — wenn auch nur bisweilen — wirklich auszuführen. Nur unter dieser Bedingung ist ja eine Wiederholung derselben Bewegung denkbar. Eine Fertigkeit in dieser Bewegung habe ich erlangt, wenn ich sie ausführen kann ohne jene angestrengte Aufmerksamkeit. Damit ist meine Anlage eine höhere geworden, und ich vermag nun durch Aufmerksamkeit eine Bewegung auszuführen, die zuerst meine Kräfte schlechthin überstieg. Die Gewohnheit tritt hier vorzugsweise als die wesentliche Bedingung des Fortschreitens auf. Erst wenn das Leichtere zur Gewohnheit geworden, kann ich zur Übung des Schwereren fortschreiten.

Bei einer zur Fertigkeit gewordenen Bewegung achte ich nicht mehr auf die einzelnen Elemente, aus denen sie besteht. Eben diese ausdrückliche Aufmerksamkeit ist die Vertiefung, welche die Gewohnheit aufhebt. Meine Absicht richtet sich auf die Bewegung im Ganzen. Ich will gehen; wie ich es anzufangen habe, um aufzustehen, wie ich meine Füße setzen, meinen Oberkörper halten muß u. s. w., kümmert mich nicht; die Aufmerksamkeit auf alle diese einzelnen Bewegungen, durch welche das Gehen zu Stande kommt, ist mir so wenig nöthig, daß sie vielmehr die Sicherheit des Gehens stört. Ich brauche auch nicht einmal das Gehen im Ganzen ausdrücklich zu beabsichtigen, sondern richte meine Aufmerksamkeit auf das Ziel, das ich erreichen, den Zweck, den ich ausführen will. In diesem Zweck ist das Gehen als nothwendiges Mittel eingeschlossen; ich führe es aus, ohne dadurch irgend wie erregt zu werden, so lange nicht Hindernisse eintreten, gleichviel ob durch äußere Verhältnisse oder meine eigne Ermüdung u. d. Sobald ich mit Schwierigkeiten zu kämpfen habe, zeigt es sich, daß das Gehen immer zugleich ein psychischer Act bleibt, wenn er auch ohne bewußte Empfindung vor sich gehen mag.

Für die Fertigkeiten in der willkührlichen Bewegung pflegen wir uns nur zu interessiren, insofern sie nothwendige Mittel für andre geistige Zwecke sind. Diese sind ohne jene Fertigkeiten un-

ausführbar. Sobald wir aber ein Intereſſe haben für dieſe Fertigkeiten als ſolche, ſo wird auch ſogleich das Moment hervortreten, welches in der Gewohnheit weſentlich liegt: es wird uns unentbehrlich, ſie zu üben und in ihnen fortzuſchreiten. Sind alle Schwierigkeiten überwunden, mit denen wir zuerſt zu kämpfen hatten, ſo intereſſirt es uns nicht weiter, die erlangte Fertigkeit immer wieder vorzunehmen. Es iſt ebenſo gut als thäten wir nichts. Und doch können wir nicht davon laſſen; wir verlangen nach Erregungen derſelben Art und dieſe bietet uns nur die zu ſchwereren Aufgaben fortſchreitende Übung.

Welche Veränderungen in den Muskeln und weiter in den Nerven durch die Wiederholung derſelben Bewegung bewirkt werden, vermag die Anatomie nicht vollſtändig nachzuweiſen; daß ſie ſtattfinden, liegt außer allem Zweifel. Die Muskeln erlangen durch die Übung außer der größern Kraft, die vorzugsweiſe auch in ihrer quantitativen Zunahme ſichtbar wird, die Fähigkeit mit größerer Geſchwindigkeit in zeitlicher Folge in Contraction zu gerathen, und ferner ihre Thätigkeit in anderer Weiſe zu combiniren, als es zunächſt möglich war. Es werden durch die Übung beſtimmte, dem Anſcheine nach angeborene Combinationen gelöſt und neue, früher unmögliche eingeführt. Auf dieſen Elementen beruhen alle Fertigkeiten in den willkürlichen Bewegungen; auch haben ſie an ihnen eine unüberſteigbare Schranke.

Im Weſentlichen ähnlich wie in den ſinnlichen Gefühlen und in der Fertigkeit der willkührlichen Bewegung zeigt die Gewohnheit in der höheren geiſtigen Sphäre ihre Gewalt. Die mannigfachen Erregungen des Gemüths, Freude und Schmerz in ihren verſchiedenen Combinationen erhalten, wenn ſie in ähnlicher Weiſe im Individuum wiederkehren, für dieſes eine andere Bedeutung. Kein Menſch kann es verhüten, daß die Liebe mit der Zeit das Gemüth in geringerem Grade erregt. An Innigkeit hat ſie darum nicht eingebüßt; wir lieben einen Menſchen darum nicht weniger, weil der Umgang mit ihm und der Genuß der Liebe nicht mehr alle andern Gedanken zurückdrängt. Trotzdem kann er uns unentbehrlicher geworden ſein, als er es zuerſt war; er iſt ein weſentliches conſtantes Moment unſeres ganzen individuellen Lebens. Zunächſt mag es uns freilich ſo vorkommen, als wenn die Freuden und Intereſſen, welche neue Lebensverhältniſſe uns bieten, nie den fri-

zu widersetzen, würde zum unentbehrlichen Bedürfniß. Eine wirkliche Freiheit des Geistes wäre hiermit sicherlich nicht erlangt.

Um die allgemeine wesentliche Bedeutung der Gewohnheit, ihre eigenthümliche Stellung in der Organisation des Geistes zu fassen, haben wir festzuhalten, daß das geistige Individuum ein sich entwickelndes ist. Die Gewohnheit ist ein wesentliches Moment in dieser Entwickelung. Eben darin liegt ihre allgemeine Bedeutung, ihre innere Nothwendigkeit.

Nach unserer früheren Betrachtung hatten wir das ganze geistige Leben des Individuums als den Proceß des sich aufhebenden und wiederherstellenden Selbstgefühls bestimmt. Die intensivste Versenkung des Geistes in die Einfachheit des individuellen Selbstgefühls war der Schlaf. Zu einer solchen Versenkung kommt es während des Wachens nie. Und doch konnte dieselbe auch hier nicht fehlen, sollte der ganze Reichthum der individuellen Innerlichkeit in die Wirklichkeit treten. Schon mit jedem Wechsel der Thätigkeit war sie nothwendig verbunden, und sie war um so mehr ein Bedürfniß, je intensiver jene Thätigkeit war. Nie ist Alles zu gleicher Zeit wach, was im Menschen schlummert.

Diese Aufhebung und Wiederherstellung des Selbstgefühls ist die allgemeine Basis für die sich bildende Gewohnheit. Die Wiederholung einer besondern Erregung, einer besondern geistigen Thätigkeit, durch welche die Gewohnheit entsteht, wird stets unterbrochen durch die absolute wie relative Ruhe des Selbstgefühls. Es wiederholt sich nicht bloß dieselbe Thätigkeit, sondern sie geht immer von Neuem wieder aus dem Selbstgefühl hervor und tritt wieder in dieses zurück. Eben dieser ganze Proceß wiederholt sich und bildet als solcher die Elemente, auf welchen die Gewohnheit beruht. Wie oft diese Wiederholung statt finden muß, um zur Gewohnheit zu werden, und wann überhaupt diese in ihrer Vollständigkeit eingetreten, ist darum schwer zu sagen, weil es innerhalb der menschlichen Entwickelung im Grunde nie zum absoluten Abschluß des Processes der Gewohnheit kommt. Diese wäre nämlich erreicht, wenn die besondere geistige Thätigkeit schlechthin zum Instincte geworden. Dies wird sie aber genau genommen nie, weil in ihr immer auch der Keim einer weitern Entwickelung liegt.

Das Individuum ist zunächst nur der mögliche, nicht der wirkliche Geist. Die Entwickelung dieser Anlage bedarf der äußern

Erregung und Nahrung, geht aber, diese mag günstig oder ungünstig sein, durch verschiedene Stationen hindurch, welche, indem sie sich einander voraussetzen, in innerm nothwendigem Zusammenhange stehen. Die erste Anlage vermag nicht die Zwischenglieder der Entwickelung zu überspringen und sogleich die höchsten Stufen der Vollendung erreichen. Sie mag von Allem, was überhaupt der Mensch leisten kann, die Keime enthalten, so daß schon die ersten Produktionen der geistigen Thätigkeit nur dem Individuum möglich sind, welches auch die höheren Stufen geistiger Vollendung zu erreichen vermag; zunächst ist die Anlage nur im Stande, die ersten Schritte der Entwickelung wirklich auszuführen. Der Fortschritt darüber hinaus ist nur dadurch möglich, daß die erlangten Resultate der geistigen Thätigkeit fortbestehen, auch wenn sie nicht in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit existiren, daß sie immer wieder als Keime gesetzt werden, sich zur Anlage selbst schlagen. Das Sichaufheben der einzelnen Acte der geistigen Thätigkeit in die Einfachheit des Selbstgefühls hat im Allgemeinen eben die Bedeutung der Verwandlung der erlangten Wirklichkeit in die Anlage. Denn diese Acte verschwinden nicht schlechthin, sondern bleiben in der bewußtlosen Totalität des Individuums aufbewahrte Momente. Ununterbrochen arbeiten sie in der Stille des Selbstgefühls fort und bereiten die weitere bewußte Thätigkeit vor.

Indem eine Gewohnheit nur entstehen, sich nur befestigen kann, wenn sich zugleich die Structur des Organismus in irgend einer Weise ändert, so spielt offenbar der Schlaf in der Bildung der Gewohnheit eine sehr wichtige Rolle. Oft werden wir gerade nach einem tiefen, gesunden Schlaf durch die Fortschritte überrascht, die wir in irgend einer Fertigkeit gewonnen. Die Resultate, die wir durch unsere Übung erlangt, treten nach dem Schlafe rein heraus. Hier entscheidet es sich, wie weit wir darin gekommen sind, wie weit wir bei der Ausführung des Gelernten der angestrengten Aufmerksamkeit entbehren können. Der Schlaf — sagt man — hat uns gestärkt, hat uns neue Kräfte gegeben. Ganz richtig; allein die neuen Kräfte würden uns wenig helfen, wenn die Erneuerung nicht in Beziehung stände zu der bestimmten Fertigkeit, welche wir zu erlangen uns bemühen. Der Schlaf kräftigt uns, hilft uns weiter, indem er vor Allem den Leib regenerirt und in dieser Re-

generation fortbildet, in Fleisch und Blut verwandelt, was uns vorzugsweise psychisch beschäftigt.

Der Knabe wird nur dadurch für die geistigen Aufgaben des Jünglingsalters reif, daß ihm die dem Knabenalter entsprechende Bildung zur Gewohnheit geworden ist. Es wäre ein sehr falsches Princip der Erziehung, wenn man dies dem Knaben nicht gönnen wollte, um ihm etwa den Fortschritt zu erleichtern. Gerade dann, wenn er in allen Fertigkeiten, die der Knabe erlangen kann, ganz zu Hause ist, wenn er in der ganzen Beschränktheit des Kindes ausruht und seine volle Befriedigung hat, ist er am sichersten für die weitere Bildung vorbereitet. Der Complex seiner Gewohnheiten hat selbst den treibenden Keim der Entwickelung in sich. Nur ein Knabe, in welchem schon der Jüngling steckt, kann sie haben. Es liegt beides in ihnen: ein bestimmter Kreis von Erregungen und Thätigkeiten ist dem Knaben so sehr zur andern Natur geworden, daß er das Interesse an ihnen verloren, und doch ist ihm diese Erregung unentbehrlich geworden. Eben dies treibt ihn vorwärts. Der Ernst des Lernens verlangt ebenso sehr nach schwerern Aufgaben wie die Heiterkeit des Spieles nach einem höheren Idealismus.

Die Veränderungen, die in den verschiedenen Lebensaltern in dem geistigen Leben des Menschen vor sich gehen, treten prägnant hervor in der verschiedenen Stellung, welche der Mensch in der sittlichen Gemeinschaft einnimmt. Welche eigenthümliche Aufgaben das Kind, der Jüngling, der Mann zu lösen hat, ist eben durch diese Stellung bestimmt, welche ihnen die allgemeine geltende Sitte anweist. Es wird uns nicht einfallen, diese Sitte für etwas Zufälliges zu halten. Sie ist nur darum zu einer herrschenden, allgemeinen Gewohnheit geworden, weil sie das Wesen des Menschen ausdrückt, weil die Stufen, welche der Mensch in seiner geistigen Entwickelung durchläuft, im Allgemeinen immer denselben Character haben. Mit dem Eintritt des Kindes in das Jünglingsalter und des Jünglings in das Mannesalter sind meist die durchgreifendsten Veränderungen der ganzen leiblichen wie geistigen Lebensweise des Individuums verbunden. Nicht eine einzelne Gewohnheit muß der Mensch aufgeben, sondern den ganzen Complex von Gewohnheiten, in welchen die wesentliche Natur des Kindes, des Jünglings sich bewegt. Daß dies dem Menschen meist nicht so schwer wird, als

— wenn er sich das Schnupfen oder Rauchen abgewöhnen sollte, liegt nur darin, daß die verschiedenen Lebensalter trotz der durchgreifenden Veränderung, die sie in der Lebensweise des Menschen herbeiführen, doch im Allgemeinen, so zu sagen, Entwickelungsstufen derselben Gewohnheit sind. Der ideale Kern, der in den Gewohnheiten des Kindes liegt, geht in dem neuen Leben, welches sich dem Jüngling aufthut, nicht verloren. Und ebenso führt der Mann, so verschieden sich auch sein Leben von dem des Jünglings gestaltet, im Grunde doch nur das aus, was der Jüngling angestrebt. Mit der Zeit sehnt sich das Kind nach dem Leben des Jünglings und der Jüngling nach dem Leben des Mannes. Ohne Kämpfe und innere Erschütterungen werden trotzdem diese Übergänge selten verlaufen. Sie werden dies um so weniger, je bestimmter sie sich markiren. Wenn mit einem Male das ganze Leben neu wird, kommt das Individuum am allseitigsten außer sich. Alles erregt das Individuum in der intensivsten Weise, weil ihm Alles gleich fremd ist.

Durch den Übergang in das Greisenalter erhält der Mensch in der sittlichen Gemeinschaft keine neue Stellung. Er bleibt so lange er es vermag, in der Thätigkeit, welche er bisher geübt; zieht er sich aus ihr zurück, so bietet ihm die herrschende Sitte keinen besondern Platz, an welchem er seine eigenthümlichen Interessen für das allgemeine Wohl geltend machen könnte. Auch dies dürfen wir nicht als etwas Zufälliges ansehen. Die selbstständige Produktion des individuellen Geistes hat ihr Ende erreicht. Ist dem Manne seine geistige Thätigkeit zur Gewohnheit geworden, so ist diese Gewohnheit nicht wie des Kindes und Jünglings, der Keim eines neuen Lebens, sondern der Abschluß der ganzen vorangehenden Entwickelung. Auch wenn dem Greise Schicksale treffen können, die ihm vollkommen neu sind; in der Weise, wie dem Kinde und dem Jünglinge, eröffnet sich ihm nicht ein neues Leben. Der Fond seiner geistigen Anlagen ist in die Wirklichkeit herausgetreten; er hat im Kampfe mit sich selbst die Schwierigkeiten überwunden, die seine individuelle Natur seinem Willen entgegensetzte. Alles was in ihm verborgen war, alle Energie seines geistigen Wesens ist ihm zur zweiten Natur geworden, ohne daß er dadurch die Fähigkeit, noch Höheres zu leisten, gewonnen hätte.

Wir würden dies Resultat der Gewohnheit besonders verken-

nen, wollten wir vergessen, daß der Inhalt, welcher im Greisenalter zur Gewohnheit geworden sein soll, der Idee nach im Allgemeinen die Freiheit, die Energie des sittlichen Willens ist. Der Greis ist die bestimmteste, ausgeprägteste Individualität. Alles ihm Fremde hat er von sich ausgeschieden, alle Unbestimmtheit fortgearbeitet, er ist durch und durch ein eigenthümliches, originelles Wesen. Und zugleich ist er durch die Energie des sittlichen Willens frei von seiner besondern Individualität. Eben diese Freiheit ist ihm durch die Gewohnheit ebenso sehr zur Fertigkeit geworden als zum unentbehrlichen Bedürfniß. Er ist eine besondere, eigenthümliche Incarnation der geistigen Allgemeinheit. Indem es die bewußte Freiheit ist, welche durch die Gewohnheit zur individuellen Natur wird, hat diese nicht das Resultat, daß das Individuum dadurch aufhört, ein seiner selbst bewußtes, sich selbst bestimmendes zu sein. Daß der Mensch zuletzt kindisch oder blödsinnig wird, gehört nicht im Entferntesten zur normalen Entwickelung. Die Gewohnheit kann dies Resultat nur herbeiführen, wenn das Individuum ihr keinen allgemeinen geistigen Inhalt geboten. Das kindische, blödsinnige Wesen ist nur eine Krankheit des Greises, welche die in sich fertige, gegensatzlose, vom geistigen Gehalte entfernte Individualität ausdrückt. Dies Ende des Lebens ist Unglück oder eigne Schuld. Was der Mensch aber unter den günstigsten Verhältnissen nicht verhindern kann, ist, daß er als Greis nur die Fähigkeit behält, zu leisten was er im Leben gelernt hat, und das Neue, das ihm die Welt bietet, seinen gewonnenen theoretischen und praktischen Anschauungen unterzuordnen.

Dritter Abſchnitt.

Das Individuum.

Mit dem Worte Ich bezeichnen wir in dem gewöhnlichen Leben unſre ganze ungetheilte Individualität. Die Vorſtellung dieſes individuellen Ich entſteht und wird ausgeſprochen, noch ehe wir uns den Unterſchied zwiſchen Seele und Leib klar gemacht, und auch wenn wir dies in aller Schärfe gethan, ſo verläßt uns doch nicht das unmittelbare Bewußtſein, daß Seele und Leib gleich nothwendig zu unſerem Ich gehören. Ganz ähnlich verhalten wir uns auch zu andern Individuen. Gerade dann, wenn wir einen Andern recht genau kennen, ſehen wir in ſeiner ganzen leiblichen Erſcheinung auch unmittelbar ſeine geiſtige Individualität.

Der Proceß des Selbſtgefühls hat uns auf dieſe Einheit der Seele und des Leibes zurück geführt. Indem alle beſondren Thätigkeiten des Geiſtes zur Einheit des individuellen Selbſtgefühls ſich aufheben, und die Gewohnheit als die Wiederholung dieſes Actes in jedem Momente die Energie das Selbſtgefühl erhöht, ſo iſt eben hiermit auch eine fortſchreitende Veränderung der leiblichen Organiſation verbunden. Die Seele bildet ihren Leib, macht dieſen zum fügſamen Organ, zur entſprechenden äußern Wirklichkeit ihres innern Lebens.

Daß durch die ganze embryoniſche Entwickelung des Individuums hindurch die Seele es iſt, welche den Leib bildet, zu dieſer Annahme führt uns direct unſere Auffaſſung vom Weſen der

Seele und ihrer Beziehung zum Leibe. Auch können wir über den bestimmten Sinn, in welchem diese plastische Gewalt der Seele zu nehmen ist, wie über die wesentlichen Grenzen, in denen sie sich bewegt, nach unseren frühern Untersuchungen nicht in Zweifel sein.

Wir werden uns also nicht vorstellen, daß die Seele zuerst für sich existirt und dann allmälig Stoffe an sich heranzieht, um aus ihnen einen Leib zusammen zu setzen. Vielmehr tritt die Seele erst in Existenz, indem der im Leibe des Weibes sich bildende Keim zum selbstständig sich entwickelnden embryonischen Individuum wird. Auch werden wir dieser mit dem Embryo sich entwickelnden Seele keine psychischen Thätigkeiten zugestehen, welche die Überwindung des embryonischen Zustandes zur nothwendigen Voraussetzung haben. Freilich können wir diese psychischen Thätigkeiten des embryonischen Individuums *vergleichen* mit geistigen Processen, wie sie in dem zum Selbstbewußtsein fortgeschrittenen Menschen vor sich gehen, besonders mit solchen, in welchen wir uns ebenfalls in einem unbewußten Zustande befinden. Allein wir dürfen dabei nie vergessen, daß das embryonische Seelenleben noch etwas Anderes ist, als der unbewußte Zustand des zum Bewußtsein entwickelten Individuums. Wenn wir z. B. sagen, die Seele bilde ihren Leib nach einem Bilde, welches ihr traumartig vorschwebe, ähnlich wie der Bildhauer, welcher ebenfalls erst während der Arbeit eine klare Anschauung von seinem Werke erhalte, so werden wir, wenn wir die Sache ernstlich überlegen, ohne Zweifel hinzusetzen müssen: im *eigentlichen* Sinne habe die embryonische Seele kein Bild, weder von ihrem werdenden noch von dem fertigen Leibe. Es ist eben nur unsere Phantasie, welche der sich bildenden Seele solche Phantasien unterlegt. Daß uns die Sache dadurch klarer geworden, ist eine reine Täuschung.

Man hat bekanntlich die Stufen der Entwickelung, welche der menschliche Embryo durchmacht, mit den verschiedenen Thierformen verglichen. Ebenso wie diese von niedern zu höheren und vollkommeneren aufsteigen, so soll der menschliche Embryo durch alle Thiergattungen hindurch schreiten. Er soll Infusorium, Wurm, Insect, Fisch, Vogel u. s. w. werden; soll aber über alle diese Formen hinausgehen, und eben hierdurch soll es sich zeigen, daß der menschliche Organismus an und für sich der höchste, vollkommenste ist. Die ganze Anschauung entbehrt durchaus nicht der empirischen Grund-

lage; sie verliert aber ohne Weiteres allen Werth, wenn man nicht festhält, daß der menschliche Embryo von Anfang an die specifisch menschliche Natur an sich trägt, und daß er daher auf keiner Stufe seiner Entwickelung auch nur momentan zu einem Thiere wird.

Analog könnte man auch auf den Gedanken kommen, die psychische Entwickelung des menschlichen Embryo mit der psychischen Natur der verschiedenen Thiergattungen zu parallelisiren. Auch hier wäre natürlich nicht zu vergessen, daß die menschliche Seele auf keiner Stufe eine thierische Seele ist. Ohne Zweifel hätte aber diese Parallele ganz dasselbe Recht als die erste, nur auf die leibliche Entwickelung reflectirende. Wir zweifeln nun freilich sehr, ob uns durch eine solche Parallele die psychischen Zustände, welche der menschliche Embryo durchlebt, klarer und faßlicher werden würden. Jedenfalls träte darin sehr prägnant hervor, worin überhaupt dieses Umfaßliche eigentlich liegt. Der menschliche Embryo ist von Anfang an beseeltes Individuum, und seine Entwickelung steht in continuirlichem Zusammenhange mit dem zum Bewußtsein und zur freien Selbstbestimmung fortschreitenden Menschen. Und trotzdem sind die psychischen Zustände des embryonischen Menschen von allen, welche nach der Geburt eintreten, so verschieden, wie innerhalb dieser letztern selbst, keiner von irgend einem andern. Es ist uns schon unmöglich, uns in den psychischen Zustand des eben geborenen Menschen zu versetzen. Das psychische Leben im Mutterleibe ist uns noch in einer ganz andern Weise ein fremdes und fernliegendes, wenn wir es auch mit Recht als die Vergangenheit unserer eignen Individualität ansehen. Die Eigenthümlichkeit desselben uns mit Bestimmtheit und durch die besonderen Stufen seiner Entwickelung hindurch klar zu machen, ist ein vergeblicher Versuch. Der embryonische Mensch ist der werdende Mensch, d. h. er ist Mensch und ist auch nicht Mensch. Die psychischen Processe, die in ihm vorgehen, sind anderer Art, als in dem selbstständigen Menschen, und doch sind sie specifisch menschlicher Art. Daß wir die Empfindung des Embryo, in dem sich die Sinnesorgane noch nicht ausgebildet, mit der Empfindung eines Thieres vergleichen, welches ebenfalls keine Sinnesorgane besitzt, dringt sich ganz von selbst auf. Und doch ist dieser Vergleich nicht treffend, weil der menschliche Embryo auch in jenem Zustande den Keim der Sinnesorgane, und zwar nicht der thierischen, sondern der menschlichen

Sinnesorgane in sich trägt. Mit der Bildung der Sinnesorgane entwickelt sich auch die psychische Thätigkeit, selbst dann, wenn jene noch nicht durch adäquate Reize getroffen werden. Daß während des embryonischen Lebens alle Sinnesorgane schlechthin vor jeder äußern Affection geschützt sind, wäre ohnehin eine übereilte Behauptung. Vor Allem wird freilich der Sinn erregt, welcher keinem beseelten Individuum fehlen kann, der Hautsinn, das Gefühl; für ihn giebt es auch im embryonischen Zustande schon adäquate Reize. Außerdem ist aus dem Magen- und Darminhalt unzweifelhaft nachzuweisen, daß schon der Embryo Flüssigkeiten verschluckt. Ohne Erregung des Geschmackssinnes wird dies schwerlich vor sich gehen. Das Auge wird freilich von keinem Lichtreize getroffen; allein die Empfindung der dunkeln Fläche kann nicht fehlen, sobald überhaupt das Auge zum Sehen fähig geworden. Geruch und Gehör sind die Sinne, die im embryonischen Leben unzweifelhaft am tiefsten ruhen. Daß überhaupt die Sinneserregungen im psychischen Leben des Embryo zurücktreten gegen die mannigfachen Erregungen des Gemeingefühls, wird natürlich nicht weiter in Frage gestellt werden können. Am wenigsten werden wir dem Embryo das Gefühl der Lust und Unlust mit seinen mannigfachen Modificationen absprechen. Gewiß eine wichtige Rolle spielt das Muskelgefühl. Je fester die Structur der Muskeln wird, desto mehr entsteht auch das wechselnde Bedürfniß der Bewegung und Ruhe, und eben die Bewegung ist es auch wieder, durch welche die Muskel erstarkt.

Der Mensch kommt also nicht ohne vorangegangene psychische Thätigkeit auf die Welt. Die Beobachtungen, die man an eben geborenen Kindern angestellt hat, zeigen, daß bei ihnen gerade diejenigen psychischen Thätigkeiten, sogleich in einer entwickelteren Gestalt auftreten, die bereits im embryonischen Leben im höhern Grade zur Übung gekommen*). Wer seltsamer Weise daran zweifeln wollte, daß die psychische Thätigkeit in den embryonischen Zustand hinein reicht, wäre einfach darauf hinzuweisen, daß auch Kinder, die im achten, siebenten Monate der Schwangerschaft geboren, ganz unzweifelhaft unmittelbar nach der Geburt Schmerz, Hunger empfin-

*) Vgl. Kußmaul, Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen. Leipzig und Heidelberg 1859.

den, auch fühlen, schmecken. Durch den Act der Geburt kann sicherlich diese Empfindungsfähigkeit nicht entstehen. Ebenso ist es auch eine durchaus unbegründete Vorstellung, daß der Embryo im Mutterleibe nur schlafe. Freilich kann man den Schlaf des zur Selbstständigkeit entwickelten Menschen immerhin mit dem embryonischen Zustand vergleichen. So wenig aber der Mensch im Schlafe wirklich zum Embryo wird, ebenso wenig ist das embryonische Individuum im eigentlichen Sinne schon als solches ein schlafendes. Vielmehr wird auch dieser Unterschied des Schlafens und Wachens schon im embryonischen Leben zur Erscheinung kommen, wenn auch natürlich nicht in der Schärfe wie in dem bewußten Menschen.

Alle psychischen Thätigkeiten des embryonischen Menschen gehen nun aber entschieden nicht fort zum bewußten Vorstellen und zur freien Selbstbestimmung. Eben hiermit ist die wesentliche Grenze für die plastische Thätigkeit der Seele während der embryonischen Entwickelung bezeichnet. Jedes Organ, welches sich im Leibe des Embryo bildet, bildet sich nur durch den organischen Zusammenhang mit allen andern, d. h. durch die ideelle Einheit des Organismus, durch die Seele. Es giebt aber in dieser keine Thätigkeit, die das Bewußtsein voraussetzt, und zwar ist dieser unbewußte Zustand kein momentaner, sondern constanter, ein Zustand, welcher so lange die embryonische Entwickelung dauert, unmöglich aufgehoben werden kann. Von dem Individuum selbst gehen daher keine psychischen Processe aus, welche den gesetzlichen Verlauf der Entwickelung in eigenthümlicher Weise modificirten. Das Individuum bestimmt sich nicht selbst, hat keine Gemüthsbewegungen, Leidenschaften u. s. w., kämpft nicht mit seinen Trieben, Neigungen, verfolgt nicht trotz leiblichen Unbehagens bestimmte geistige Interessen. Es ist unmöglich, den Antheil der einzelnen Elemente näher zu bestimmen, durch welche die Bildung des Embryo bedingt wird. Die äußern Bedingungen liegen für den Embryo nur in dem Leibe der Mutter, in der eigenthümlichen Structur der Organe, in denen er sich bildet, und in der Ernährung. Wie weit diese Ernährung nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit und ihrer mannigfachen Schwankungen in psychischer Hinsicht von Bedeutung ist, wissen wir nicht. Ebenso wenig in wie weit noch directere psychische Einflüsse von der Mutter aus den Embryo treffen. Hierzu tritt nun aber die eigenthümliche Individualität des Embryo selbst,

welche unzweifelhaft mit dem Momente der Befruchtung beginnt. Es ist sicherlich eine durchaus unbegründete Vorstellung, wenn man sich diese Individualität von vorn herein als eine so feste, abgeschlossene denkt, daß die ganze weitere Entwickelung nichts weiter zu thun hätte, als eben jenen im Keim verschlossenen Inhalt zu entfalten. Zu einem andern Individuum wird der Embryo durch alle seine Wandelungen, die er durchmacht, nicht. Eben hierin besteht im Allgemeinen die Grenze, welche alle äußern Einflüsse nicht durchbrechen können. Wir müssen jedoch ohne Rückhalt gestehen, daß wir gar nicht im Stande sind, diese allgemeine Grenze näher zu bestimmen, also etwa anzugeben, welche leibliche und psychische Anlagen das embryonische Individuum von Anfang an unverlierbar besitzen, welche es in der weitern Entwickelung einbüßen, welche ihm hinzuwachsen können.

Auch dem eben geborenen Menschen haben wir kein Recht eine so feste Individualität zuzugestehen, daß allen Verhältnissen des weiteren Lebens keine andere Bedeutung zukäme, als bestimmt umgrenzte Anlagen mehr oder weniger hervorzutreiben. Bekanntlich sehen sich die Kinder nach der Geburt auf den ersten Anblick einander sehr ähnlich. Daß sie trotzdem alle von einander verschieden sind, kann einer genauern Beobachtung ebenso wenig verborgen bleiben. Auch zeigen sie diese Verschiedenheit sehr bald in ihrem ganzen Benehmen, so eng auch der Kreis von Erscheinungen ist, in welchem die individuelle Eigenthümlichkeit des Säuglings sich bemerklich machen kann. Der eine versteht das Saugen sogleich besser als der andere, ist unruhiger wenn er durstet, schmeckt schärfer, ist aufmerksamer auf wechselnde Lichteindrücke u. s. w. Wir mögen immerhin festhalten, daß die Kinder sogleich nach der Geburt an allen Punkten ihres Leibes von einander verschieden sind, und daß dem entsprechend, auch ihre psychischen Thätigkeiten ihre besondere Eigenthümlichkeit haben. Wir gehen aber viel zu weit, wenn wir ihnen darum eine energische Individualität zugestehen, welche den ganzen geistigen Charakter, der im spätern Leben sich bildet, dem Keime nach in sich faßte. Ohne Zweifel kann schon die Individualität des Kindes eine mehr oder weniger entschiedene, kräftige sein. Das eine Kind hat durch seine ganze Organisation bestimmte Anlagen, die trotz ungünstiger Einflüsse doch mit Gewalt hervorbrechen, das andere dagegen ist von so unbestimmter, schwankender

Natur, daß erſt die äußeren Verhältniſſe ſeiner geiſtigen Individualität eine beſtimmte Richtung geben.

Von den Elementen, welche von der Geburt an den Leib des Menſchen bilden, iſt das Geſetz der organiſchen Entwickelung der allgemeinſte, allen andern Elementen zu Grunde liegende Factor. Der Lebensproceß geht bis zum Tode hin nothwendig durch beſtimmte Stufen hindurch, über welche das Individuum keine Gewalt hat. Offenbar iſt dieſer geſetzlich verlaufende Lebensproceß die direkte Fortſetzung der embryoniſchen Entwickelung. Ebenſo wie dieſe iſt er unmittelbar Beides zugleich, er iſt ebenſo ſehr leibliche als pſychiſche Entwickelung. Das zweite weſentliche Element iſt die Beziehung des ſich entwickelnden Individuums auf die äußere Welt. Der Embryo war gegen alle directe Einflüſſe dieſer äußern Welt geſchützt; er empfing dieſe nur aus zweiter Hand, durch den Leib der Mutter. Mit der Geburt tritt das Individuum unmittelbar der ganzen Mannigfaltigkeit der natürlichen Proceſſe gegenüber. Eben in dem ununterbrochenen Kampf mit dieſen bildet ſich der Leib. Daß ſie von verſchiedenem Werthe ſind, bald oberflächlicher, bald tiefer in die Structur des Leibes eingreifen, und daß ſie eben deßwegen auch eine verſchiedene pſychiſche Bedeutung haben, liegt auf der Hand. Dieſen plaſtiſchen Einfluß aber der äußern Natur auf den Organismus mit Beſtimmtheit zu verfolgen und nach ſeiner pſychiſchen Bedeutung abzumeſſen, iſt eine Aufgabe, welche die Wiſſenſchaft für jetzt ſo wenig zu löſen verſteht, daß ſelbſt über die einfachſten Verhältniſſe keine ſicheren Reſultate gewonnen ſind.

Zu dieſen beiden Elementen tritt nun wieder die beſondere Individualität, welche aber über die Bewußtloſigkeit des embryoniſchen Lebens hinaus, die Einfachheit das Selbſtgefühl durch die verſchiedenen Formen der geiſtigen Thätigkeit durchbricht, theoretiſch und praktiſch zur freien Selbſtbeſtimmung ſich entwickelt. Welche Stellung hat dies geiſtige Leben des Individuums in der Bildung des Leibes? Dies iſt die Frage, welche uns jetzt vorzugsweiſe intereſſirt.

Zunächſt iſt daran zu erinnern, daß wir uns bei der Betrachtung dieſer Einheit des Geiſtes und des Leibes ſogleich auf den äſthetiſchen Standpunkt zu ſtellen pflegen. Für die äſthetiſche Anſchauung iſt es nämlich charakteriſtiſch, daß ſie die ſinnlich wahrnehmbare äußere Erſcheinung direct auf die Idee, auf den ideellen

Gehalt bezieht, und dabei von den zwischen dem Innern und Äußern liegenden mannigfachen Vermittelungen abstrahirt. Wenn ich einen Menschen als schön betrachte, so frage ich nicht nach seinen Eingeweiden, seinen Nerven, seinem Blute u. s. w., sondern fasse nur seine äußere sichtbare Erscheinung ins Auge. Ist mir diese der Ausdruck eines freien Geistes, so nenne ich sie schön.

Ähnlich verfährt auch die Wissenschaft, welche den Versuch macht, das leibliche Dasein des Menschen mit seiner geistigen Innerlichkeit in wesentliche Beziehung zu setzen. Wir wollen diese Wissenschaft oder diesen Versuch im Allgemeinen Physiognomik nennen, also auch Mimik, Pathognomik, Kranioskopie darunter mit begreifen. Die Physiognomik in diesem allgemeinen Sinne beobachtet die ganze äußere Erscheinung des Menschen als bedeutsam, setzt sie also in directe Beziehung zu den innern geistigen Processen, will eben diese individuelle Innerlichkeit in der äußern Erscheinung erkennen. Sie darf bei dieser Tendenz nicht von vorn herein bestimmte Seiten der menschlichen Erscheinung als schlechthin gleichgültig, als bedeutungslos ansehen, sondern muß der Beobachtung die Entscheidung über den größeren und geringeren physiognomischen Werth der verschiedenen Glieder und Organe des menschlichen Leibes überlassen. Sie achtet nicht bloß auf das Gesicht, sondern auch auf den Schädel, auf Brust, Rücken, Hände, Füße u. s. w., auf den Gang und die ganze Haltung; dann auf die Sprache, und will sie noch einen Schritt weiter gehen, so mag sie auch die Schriftzüge des Menschen mit in Betracht ziehen; schlechthin bedeutungslos sind diese sicherlich nicht.

Gewöhnlich verbindet sich mit der Physiognomik sogleich das Interesse der empirischen Anwendung. Man will den wirklichen lebendigen Individuen ins Herz sehen. Lassen wir dies Interesse bei Seite liegen, so wäre der allgemeine Verlauf, welchen die physiognomische Untersuchung zu nehmen hätte, bald zu übersehen. Zunächst wäre die Gestalt des Menschen im Allgemeinen zu behandeln. Die verschiedene äußere Erscheinung der Individuen ist nur dadurch geistig bedeutsam, daß die Erscheinung des Menschen überhaupt bedeutsam ist. Diese allgemeine Bedeutung der menschlichen Gestalt und die eigenthümliche Rolle, welche die verschiedenen Theile und Organe derselben darin spielen, hätte man sich vor Allem klar zu machen, um eine Basis für die weiteren physiognomischen Be-

trachtungen zu gewinnen. Hier wäre also die menschliche Gestalt nach allen ihren Seiten mit der thierischen und pflanzlichen zu vergleichen. In diesem Unterschiede tritt der geistige Charakter der menschlichen Gestalt klar hervor. Von dieser allgemeinen Basis aus hätte es die Physiognomik zu versuchen, für die besondern individuellen Erscheinungen allgemeine, specifische Unterschiede zu finden. Es wären die einzelnen Theile des menschlichen Leibes für sich durchzunehmen und besonders die Extreme festzustellen, in welchen ihre Bedeutsamheit sich bewegt. Endlich unterscheiden sich aber die Individuen durch ihre Gestalt nicht bloß von einander, sondern jedes Individuum für sich bringt die verschiedenen Zustände seiner geistigen Innerlichkeit in seiner äußerlichen, beweglichen Erscheinung zum bestimmten Ausdruck. Indem die Physiognomik die Deutung dieser wechselnden Formen der individuellen Erscheinung unternimmt, wird sie zur Mimik.

Die Schwierigkeit physiognomischer Untersuchungen ist gegenwärtig eine bekannte Sache. Man weiß, welchen unsichern Boden man betritt, sobald man sich näher auf sie einläßt und sich nicht mit den unbestimmtesten Umrissen begnügen will.

Wer jedoch in dem Mißtrauen gegen die Physiognomik so weit gehen wollte, daß er die ganze äußere Erscheinung des Menschen für vollkommen bedeutungslos erklärte, so daß wir gar kein Recht hätten, sie in einen bestimmten Zusammenhang zu setzen mit seinem eigenthümlichen geistigen Wesen, der würde in eine bedenkliche Stellung zur Kunst und besonders zur bildenden Kunst gerathen. Offenbar wäre Sculptur und Malerei verloren, wollten sie nicht die Physiognomik festhalten. Der Bildhauer, der Maler könnte den innerlichen, geistigen Menschen überhaupt nicht darstellen, wenn sie nicht die äußere Gestalt und Erscheinung des Menschen als den entsprechenden Ausdruck seiner Innerlichkeit ansehen wollten. Eine Statue des Jupiter, wie sie der griechische Künstler producirt, ist nichts Anderes als die sichtbare Idee des Jupiter selbst. Die ganze äußere Erscheinung in allen ihren Theilen ist bedeutungsvoll, ist durchdrungen von dem geistigen Charakter, welchen der religiöse Glaube der Gottheit vindicirte. Allerdings ist es hier der Künstler, welcher die Statue, das Bild schafft, welcher die äußere Erscheinung und die geistige Bedeutung in wesentlichen Zusammenhang setzt. Wie kommen wir denn aber überhaupt dazu,

in der Kunst einen solchen Zusammenhang festzuhalten, wenn in der Wirklichkeit das Äußere des Menschen mit seinem Innern durchaus nichts zu thun hat? Sollen wir diesen Zusammenhang rein für eine Erfindung unserer subjectiven Phantasie ansehen, ohne daß die Wirklichkeit diese ästhetische Anschauung dem allgemeinen Princip nach rechtfertigte? Würden wir im Stande sein, den ästhetischen Genuß am Kunstwerk festzuhalten, wenn wir die Überzeugung gewönnen, daß in der Wirklichkeit die äußere sichtbare Erscheinung ganz selbstständig ihren Weg für sich ginge, ohne von der Idee, welche die Kunst ihr unterlegt, wenn auch nur bis zu einem bestimmten Grade, beherrscht zu sein? Hätten wir es überhaupt nur in unserer Gewalt, das Äußere zum entsprechenden Ausdruck des Innern zu machen, wenn diese Einheit eine schlechthin unwahre, dem Wesen widersprechende wäre?

Wir werden es uns trotz aller Schwierigkeit, sichere physiognomische Lehren zu gewinnen, nie nehmen lassen, die äußere Erscheinung eines wirklichen Menschen ähnlich zu betrachten wie ein vom Künstler gemaltes Bild, nämlich als Darstellung, Offenbarung seiner geistigen Innerlichkeit. Diese ästhetische Betrachtung des wirklichen Menschen ist und bleibt die Basis für die künstlerische Production, und nie wäre der Mensch zu dieser letztern fortgegangen, wenn nicht voran die erstere sich als nothwendig ihm aufgedrungen hätte. Auch können wir dabei sehr wohl das Bewußtsein haben, daß der wirkliche Mensch mit mancherlei äußern Verhältnissen in Kampf lebt, die seine Gestalt bedingen und verändern, ohne daß sein Geist alle diese Einflüsse zu beherrschen vermöchte; als bloßes Produkt solcher äußeren Verhältnisse werden wir den Leib des Menschen doch nicht ansehen, vielmehr immer an die mitwirkende Gewalt seiner geistigen Innerlichkeit festhalten und die Spuren derselben in den äußeren Erscheinungen aufsuchen. Der erste Eindruck täuscht uns freilich oft. Wir sind überrascht, einen Menschen bei der ersten persönlichen Bekanntschaft so ganz anders zu finden, als wir nach der vorausgegangenen Kenntniß von seinem geistigen Wesen gemeint hatten. Je genauer wir ihn aber kennen lernen, besonders je mehr wir ihn lieben, desto mehr entdecken wir meist in seiner äußeren Erscheinung die Zeichen seines Charakters. Ganz unbewußt unterscheiden wir an ihm gleichgültige und bedeutsame Züge. Die letztern heben sich für uns scharf heraus, während wir

die erstern übersehen und unbeachtet in den Hintergrund treten lassen. Wenn uns häufig ein Porträt von einem Freunde, so getroffen es dem Maler auch scheinen mag, doch nicht zusagt, so kann dies seinen Grund eben darin haben, daß es die Züge, welche für unsere Anschauung hervortreten, nicht markirt, andre dagegen mehr hervorhebt. Wir verlangen vom Maler eine Idealisirung eben in dem Sinne wie wir sie in der genauen Bekanntschaft mit einem Individuum mehr oder weniger immer vornehmen. Nicht schönere, idealere Formen verlangen wir vom Porträt; aber das Bild soll es uns wiedergeben, welches wir in unserer kritischen, den Geist ins Auge fassenden Anschauung entworfen. In dieser Idealisirung kann den Maler nichts sicherer unterstützen als die genauere Bekanntschaft mit dem Individuum, dessen Porträt er zu zeichnen unternimmt.

Um über das Recht der Physiognomik im Allgemeinen zu entscheiden, ist von der Mimik auszugehen. Diese hat unbestreitbar eine sichere empirische Basis. Die verschiedenen Gemüthsstimmungen, die Freude, die Trauer, die Angst, der Schrecken u. s. w., kommen in den Mienen des Menschen unwillkürlich zu einer eigenthümlichen Erscheinung. Daß wir nicht im Stande sind, den ganzen Verlauf dieser Verwirklichung psychischer Affectionen zu verfolgen, ist zunächst indifferent; die Thatsache wird dadurch nicht in Zweifel gezogen. Von Mienen, Gebehrden sprechen wir meist nur, wenn im Gesicht, oder den Bewegungen des Menschen sich Veränderungen zeigen, welche in auffallender, bestimmter Weise auf psychische Erregungen hindeuten. Der genaueren Beobachtung kann es nicht entgehen, daß wir dieser Parallele zwischen den mannigfachen Formen der geistigen Thätigkeit nnd der äußern Erscheinung des Gesichts und der ganzen Haltung des Menschen mit vollkommenen Recht eine sehr weite, schwer zu umgrenzende Ausdehnung geben müssen. Der Mensch nimmt eine andre Miene und Haltung an, wenn er sich sorglos seinen Phantasien überläßt als wenn er ernstlich nachdenkt, oder mit Eifer auswendig lernt oder aufmerksam beobachtet. . Ob der Mensch seine eignen Gedanken niederschreibt, die er im Momente producirt, oder ob er abschreibt, ob er kaligraphisch schön zu schreiben sich bemüht oder seine Feder laufen läßt ohne hierauf weiter zu achten; — alle diese verschiedenen Wendungen der geistigen Thätigkeit geben ohne Zweifel auch dem Mie-

nen- und Gebehrdenspiel des Menschen eigenthümliche Modificationen. Wenn der Mensch eine Musik anhört, sieht er anders aus als wenn er ein Gemälde beobachtet; ja er wird, wenn er überhaupt beweglicher Natur ist, das Spielen eines musikalischen Instruments schwerlich mit denselben Mienen anhören als den Vortrag eines Liedes, zumal wenn er dabei den Spieler und Sänger ansieht.

Diese momentanen Veränderungen in den Mienen und Gebehrden, welche die verschiedenen geistigen Thätigkeiten begleiten, geben durch die Wiederholung den Theilen des Leibes, in welchen sie vor sich gehen, einen constanten Ausdruck; dies ist ohne Zweifel für die Physiognomik der empirisch fruchtbarste und sicherste Gesichtspunkt. Wenn der Tischler eine bestimmte Bewegung wiederholt vornimmt, so erhält dadurch die Beweglichkeit seines ganzen Körper eine bestimmte Richtung. Auch wenn er geht, sich umdreht, sich bückt, mit den Händen zugreift, wenn er gesticulirt, so klingt — so zu sagen — die Bewegung des Hobelns, Sägens an. Je näher diese andern willkürlichen Bewegungen seinen gewohnten, zur besondern Fertigkeit gewordenen Bewegungen liegen, desto mehr gehen sie in diese über, werden diesen so weit genähert, als es ihr bestimmter Zweck nur zuläßt. Ebenso wird meist auch in der ganzen constanten Haltung des Körpers — natürlich bei dem einen Individuum mehr als bei dem andern — die gewohnte Bewegung zum Ausdruck kommen. Der Obertheil des Körpers neigt sich z. B. immer nach der einen Seite hin. Offenbar verliert in diesem Niederschlag der gewohnten Bewegung zur Ruhe die erstere noch mehr ihre eigenthümliche Bestimmtheit, als wenn sie in den andern Bewegungen des Individuums mitklingt. Denn es geht dieser Niederschlag nicht so vor sich, daß die Stellung, welche der Körper in irgend einem Momente der Bewegung einnimmt, fixirt wird. Vielmehr bildet sich aus allen den verschiedenen Stellungen, welche die Bewegung durchläuft, eine Resultante, die wir nicht in die Elemente wieder aufzulösen vermögen, aus denen sie hervorging. Da durch die Bewegung die Muskeln an Stärke gewinnen, so ist die constante Haltung, welche ein Mensch durch einen bestimmten Complex von Bewegungen erhält, zugleich eine überwiegende Ausbildung bestimmter Muskelparthien; also auch das Zeichen einer besondern Fertigkeit, einer bestimmten Richtung seiner Bewegungskraft.

Analog hätten wir uns die Verwandlung der Mienen in constante Gesichtszüge zu denken. Ein Mensch von überwiegend freundlicher Gesinnung wird vor Allem eben den Complex von Muskeln in Bewegung setzen, in welchem diese Gesinnung unwillkürlich zum Ausdruck kommt. Eben diese Bewegung übt er vorzugsweise, und sie wird um so mehr bei den andern Bewegungen seines Gesichts anklingen, da die freundliche Gesinnung auch bei andern Gemüthserregungen nicht schlechthin verloren geht. Sie mäßigt seinen Unwillen, seinen Zorn, hält seinen Haß, sein Mißtrauen u. s. w. in Schranken. Daß in einem, gleichviel durch welche Gemüthserregung, bewegten Gesicht die Spuren der oft wiederholten freundlichen Miene sichtbarer hervortreten, als bei einem ruhenden, wird auch hier im Allgemeinen festzuhalten sein. Wir können auch hier sagen, daß alle andern Bewegungen sich der vorzugsweise geübten Bewegung annähern, immer den Zug zu dieser hin an sich tragen. Um den Übergang der Mienen in einen constanten Gesichtsausdruck richtig zu fassen, ist wieder nicht zu vergessen, daß diese constante ruhende Form nicht einfach die Fixirung der Miene selbst ist, oder der Lage, welche auf der Höhe derselben die Gesichtsmuskeln einnehmen. Die ruhende Form resultirt aus dem ganzen Verlauf der Mienenbewegung. Sie hat daher unmöglich die ganze, unverkennbare Bestimmtheit der Miene selbst. Dazu kommt, daß das Individuum, auch wenn es noch so sehr zu einer bestimmten Gemüthserregung hinneigt, dadurch doch nicht gegen andere Erregungen schlechthin sich verschließt. Auch das Individuum von der freundlichsten Gesinnung kann in Zorn, in Angst, in Trauer u. s. w. gerathen. Der constante Zug der Freundlichkeit bildet sich aus diesen vielfachen, wechselnden Erregungen heraus, und wie weit er zur Geltung kommt, ist von dem Maaße abhängig, in welchem er zu den andern Gesichtsbewegungen steht.

Wie weit reicht nun die Macht der sich wiederholenden Mienen und Gebehrden in der Bildung des Leibes? Zunächst werden nur die weichen Theile dadurch getroffen, in denen die Mienenbewegung selbst vor sich geht, also die Muskeln und die Haut. Daß diese eben durch diese Bewegung eine eigenthümliche Lage und innere Structur erhalten, ist über jeden Zweifel hinaus. Durch die Muskeln werden aber die harten Theile, die Knorpel, Knochen gedrückt. Je mehr dies geschieht, desto größer wird auch die Einwir-

kung der Mienen auf die festen Theile sein können. So ist vor Allem für die Form, welche die Nase in der Entwickelung des Gesichts annimmt, die Mienenbewegung ganz sicher von sehr wesentlichem Einfluß. Wir haben für jetzt über die Veränderungen, welche das Gesicht des Menschen, besonders bis zum Jünglingsalter hin, erleidet, keine Beobachtungen, auf die eine weitere Untersuchung über die aufgeworfene Frage sich etwa stützen könnte. Schon von großem Interesse würde es sein, durch Daguerrotypen bei einer Anzahl Individuen diese Veränderungen zu verfolgen. Die zufälligen Beobachtungen, welche wir täglich über die allmälige Ausbildung des Gesichts machen, können freilich unser Staunen erregen über die weiten Grenzen, innerhalb welcher die Formen des Gesichts wechseln; sie sind aber zu aphoristischer und unbestimmter Natur, als daß sie ausreichten, auch nur annähernd über das Maß dieser Grenzen zu entscheiden. So bedeutend nun aber auch dieser Einfluß der Mienen auf nicht unmittelbar dabei betheiligte Organe sein mag; er ist immer secundärer Natur und die Form, welche diese Organe dadurch erhalten, steht nicht direkt mit geistigen Processen in Beziehung. Ferner werden, wenn wir nur auf die äußere sichtbare Form achten, bestimmte Parthien des Leibes offenbar von der Mienenbewegung gar nicht oder doch in einem äußerst geringen Grade berührt. Endlich ist aber auch daran zu erinnern, daß die ganze Bildung des Leibes, wie sie durch Mienen und Gebehrden bewirkt wird, erst mit der geistigen Entwickelung des Menschen beginnt, also sich an eine bereits vorhandene Form anlegt, welche ihr ohne Zweifel einen Widerstand entgegensetzt.

Die Physiognomik bedarf also zu ihrer vollständigen Durchführung noch anderer Gesichtspunkte als den eben hervorgehobenen. Damit wächst aber auch ihre Schwierigkeit und Unsicherheit.

Das Gesicht des eben geborenen Kindes hat entschieden nicht den Ausdruck eines geistigen Characters, so wenig wie Mienen von tieferer geistiger Bedeutung auf ihm sichtbar sind. Wir könnten höchstens geistige Anlagen in ihm suchen, und hier dringt es sich ganz von selbst auf, die Formen desselben nach der größern oder geringeren Ähnlichkeit zu deuten, welche diese mit geistig entwickelten, ausgebildeten Gesichtsformen zeigen. Wollten wir diese Analogie noch weiter fortführen, so würden wir auf die Annahme getrieben, daß eben die geistigen Anlagen es sind, welche bei der

Entstehung der Gesichtsformen auch die wesentliche reale Potenz bilden. Bei der Deutung der festeren Formen und ihrer Proportionen zu einander würden wir auch dieser Analogie entbehren. Diese bei den Mienen nicht direkt betheiligten Formen sind es auch, welche schwerlich im Verlauf des Lebens eine so ausgedehnte Umbildung erfahren als die willkürlich beweglichen Gesichtszüge. Besonders dieser festere, vor Allem in dem Knochengerüst bestehende Stamm wäre es also, für dessen Beziehung zur Entwickelung des Geistes der sichere empirische Ausgangspunkt der Mimik keinen Anhalt gewährte.

Von allen Knochen werden wir ohne Weiteres den Schädel als denjenigen zu betrachten bereit sein, welcher mit psychischen Processen in der nächsten Beziehung steht. Er ist die Hülle des Organs, welches in der bewußten geistigen Thätigkeit die wichtigste Rolle spielt. Die Größe, wie die Form des Schädels bedingt — wenn auch nur bis zu einem bestimmten Grade — die Gestalt des Gehirns und wird durch diese bedingt. So fern daher auch der Schädel selbst, als fester Knochen den psychischen Processen stehen mag, — daß seine Form bedeutsam für die geistige Natur des Menschen, werden wir mit vollkommenen Recht vermuthen dürfen.

Die Nachweisung, daß die Schädellehre, wie sie Gall und seine Schüler aufgestellt und entwickelt haben, psychologisch und physiologisch gleich unhaltbar ist, können wir uns hier ersparen.*) Wodurch alle weitern bedachtsamern und von höheren psychologischen Anschauungen ausgehenden Versuche, die Formen des Schädels zu deuten, bisher gescheitert sind, oder wenigstens zu keinen Resultaten gelangt, welche einen mehr als hypothetischen Werth haben, liegt vor Allem an der Unsicherheit, in welcher sich unsre Erkenntniß von dem psychischen Werth der verschiedenen Theile und Organe des Gehirns noch befindet.

Die ganze Physiognomik in allen ihren Theilen geräth aber in ähnliche Schwierigkeiten als die Schädellehre, sobald sie dazu fortgeht, den inneren nothwendigen Zusammenhang zwischen der sichtbaren äußern Erscheinung und dem geistigen Processe zu

*) S. die Schrift des Verf.: die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wissenschaftlichen und praktischen Werthe. Leipzig 1851.

begreifen. Die Schädellehre kann ſich nicht auf die Mimik berufen. Sie kann nicht auf Veränderungen verweiſen, welche auf dem Schädel vor ſich gehen und welche unzweifelhaft der Ausdruck einer beſtimmten Gemüthserregung ſind. Sie kann daher auch nicht durch allmälige Befeſtigung ſolcher Veränderungen die beſtimmte Form des Schädels entſtehen laſſen. Eben dies giebt aber der Phyſiognomik einen empiriſch ſichern Halt. Der Zorn bringt unzweifelhaft einen beſtimmten Ausdruck im Geſicht hervor; und ebenſo wird auch die Wiederholung der zornigen Miene in dem ganzen Geſicht einen eigenthümlichen Zug zurücklaſſen. Bleiben wir hierbei ſtehen, ſo reſigniren wir darauf, die Zwiſchenglieder aufzufinden, durch welche der geiſtige Proceß und die äußere Erſcheinung vermittelt werden. Wir halten alſo den äſthetiſchen Standpunkt feſt. Wir beziehen direkt das ſichtbare Bild auf die Idee und abſtrahiren von den dazwiſchen liegenden realen Vermittelungen. Daß dieſe vorhanden ſind, werden wir natürlich nicht leugnen. Vor Allem werden wir annehmen, daß die Mienen als ein Ausdruck der Gemüthserregung von einem Proceſſe im Gehirn ausgehen; dieſer verbreitet ſich auf die peripheriſchen Nerven und Muskeln und kommt ſo auf der Haut des Geſichts zur ſichtbaren Erſcheinung. Bei der Befeſtigung der Mienen werden alle dieſe Organe nicht minder betheiligt ſein. Der entwickelte geiſtige Charakter, welchen wir im Geſichte entdecken, wird alſo auch dem Gehirn und den Nerven eine eigenthümliche Structur gegeben haben. Ja zuletzt wird die conſtante Veränderung, welche in den Geſichtszügen zum Vorſchein kommt, mehr oder weniger alle Theile des Leibes berühren. Alle Proceſſe des Organismus werden dadurch ergriffen, in einer beſtimmten Weiſe modificirt, ſo daß nun nicht mehr das Geſicht, ſondern der ganze Leib als Erſcheinung des Geiſtes betrachtet werden muß.

Zu dieſer Annahme haben wir ein vollkommenes Recht, ſo wenig es auch möglich iſt, dieſen Bildungsproceß des Leibes durch die einzelnen Organe hindurch zu verfolgen.

Auch die Knochen, welche dem geiſtigen Proceß am fernſten zu liegen ſcheinen, ſind in fortwährender Regeneration begriffen. Daß dieſe in derſelben Weiſe vor ſich gehen ſollte, gleichviel welche Veränderungen mit der Zeit in den Centralorganen des Nervenſyſtems eintreten, wäre eine Vorſtellung, welche mit dem factiſchen Zuſammenhange aller organiſchen Proceſſe in offenbarem Widerſpruche

stände. So werden auch die eigenthümlichen geistigen Processe ein mitbedingender Factor in der Umgestaltung des Knochensystems. Daß wir für jetzt nicht wissen, wie weit er reicht und in welcher Weise er sich unter den mannigfachen, hier zusammentretenden Elementen geltend macht, kann unmöglich den Zweifel begründen, daß er überhaupt nicht vorhanden.

Für die ganze Auffassung dieser durch die Entwickelung des Geistes bedingten Umgestaltung des Leibes ist besonders ein Punkt von principieller Wichtigkeit. Wir können denselben jetzt nur vorläufig hervorheben, indem er in wesentlichem Zusammenhange steht mit Fragen, die uns erst später specieller beschäftigen werden.

Wenn nämlich geistige Processe den Leib bilden sollen, so dringt sich ganz von selbst die Schwierigkeit auf, daß ja diese Processe selbst schon leiblich bedingt sind, daß also im Grunde der leibliche Zustand, den sie herbeiführen sollen, immer schon die Voraussetzung ihrer eignen Existenz ist. Wir übersehen ohne Weiteres, daß es sich hier wesentlich handelt um die Freiheit des individuellen Geistes und ihre Grenzen. Eben die Betrachtung des freien selbstbewußten Geistes muß uns auf diese Frage wieder zurückführen.

Unbedenklich haben wir anzuerkennen, daß auch die höchsten geistigen Processe im Allgemeinen organisch bedingt sind. Der Mensch wird periodisch in einen Zustand versetzt, in welchem alle selbstbewußte geistige Thätigkeit aufgehoben ist. Mannigfache äußere Einflüsse können dasselbe bewirken. Wir haben aber durchaus kein Recht, diese Bedingtheit durch Zustände und Veränderungen des Gehirns über den ganzen concreten Inhalt auszudehnen, zu welcher die bewußte Thätigkeit des Menschen fortgeht, also etwa zu meinen, daß jede Vorstellung, jeder Gedanke, jeder Willensentschluß u. s. w. durch bestimmte Gehirnzustände vertreten werde. Eine solche Annahme würde vielmehr mit dem Proceß des Selbstbewußtseins ganz entschieden in Widerspruch treten. Das Selbstbewußtsein ist die Basis der freien Selbstbestimmung. In der Entwickelung desselben bildet aber die Willkür ein durchaus wesentliches, unentbehrliches Moment. Dies vor Allem ist bei der Frage nach der organischen Bedingtheit der geistigen Thätigkeit von entscheidender Wichtigkeit. Durch physiologische Beobachtungen ist vorläufig über die Grenzen dieser Bedingtheit gar nicht zu entscheiden.

Wir sind einzig und allein auf psychologische Thatsachen und Betrachtungen angewiesen.

Wir haben früher hervorgehoben, wie die Übung in irgend einer körperlichen Fertigkeit und Bewegung nur dadurch möglich ist, daß uns diese Bewegung bei angestrengter Aufmerksamkeit wenigstens bisweilen gelingt. Mit der Zeit gelingt sie uns öfter, bis sie, zur Fertigkeit geworden, ohne Mühe und ohne besondre geistige Spannung vollbracht wird. Ähnlich verhält es sich im Grunde mit allen Formen der geistigen Bildung. Die geistige Thätigkeit, in der wir nicht geübt sind, wird zunächst nur mit Anstrengung aller unserer Kräfte vollzogen. Die Übung überwindet diese Schwierigkeit. Und sicherlich ist eben diese Überwindung zugleich eine Umbildung eben der Organe, welche bei dieser Thätigkeit vorzugsweise betheiligt sind. Hier tritt also ein Gegensatz, ein Kampf des Geistes mit dem Leibe hervor. Die Übung selbst gleicht diesen Gegensatz aus, indem sie dem Leibe eben die Structur giebt, durch welche er Organ des Geistes ist. Wir wissen, daß das Resultat der Gewohnheit immer die doppelte Bedeutung hat: eine besondere Richtung unserer geistigen Thätigkeit wird uns zur Fertigkeit und zur Nothwendigkeit. Je mehr das Individuum seine geistige Natur ausbildet, desto mehr schwindet die Willkür aus seiner Selbstbestimmung, desto schwerer wird es ihm, die gewohnte Weise seines Denkens und Handelns zu ändern. Von einer absoluten Unmöglichkeit dürfen wir aber auch hier nicht reden. Schlechthin zum Instinct wird der selbstbewußte Wille nie. Daß der freie sittliche Charakter gegen jede Versuchung absolut gesichert wäre, können wir ebenso wenig behaupten, als daß der böse, egoistische Wille eine so unbedingte Herrschaft über das Individuum erlangte, daß sich dieses nicht zu ermannen und gegen sein bisheriges Leben in Kampf zu treten vermöchte. Offenbar ist dies für die Physiognomik ein sehr wichtiges Moment. Auch über einen ergrauten Verbrecher kann die Gnade des Geistes kommen. Die Züge, die in seinem Gesichte sich befestigt, werden dieser innern Umkehr nicht folgen können; nur die Mienen werden es uns sagen, was in seinem Geiste vorgeht.

Was wird also in der geistigen Einwickelung des Individuums in dem glücklichsten Falle aus dem Leibe? Wir sagen: in dem glücklichsten Falle, indem wir absehen von alle den äußern Zufällig-

keiten, welche den Leib treffen können und gegen welche keine Energie des Charakters den Menschen sichert.

Der Leib wird zum Organ und zur äußern Erscheinung des Geistes. Er fügt sich den bestimmten geistigen Interessen, welche das Individuum verfolgt, leistet den Aufgaben, welchen der Wille sich stellt, den innern Bewegungen des Gemüths keinen Widerstand, führt bereitwillig aus, was die vernünftige Energie des Charakters von ihm verlangt. Und ebenso zeigt er in seiner äußern Erscheinung, was der selbstbewußte Mensch aus sich gemacht hat. Er ist ein allseitig bedeutsames Bild, und wer die Symbolik der menschlichen Formen versteht, mag in ihnen die Eigenthümlichkeit des bildenden Künstlers schauen.

Je mehr aber der Leib zum Organe und zum Bilde des Geistes, und zwar des freien, sich selbst bestimmenden Geistes wird, desto mehr wird eben durch diese Einheit der Geist auch frei vom Leibe. Der Leib lernt sich den allgemeinen Interessen fügen, welche das Individuum durch ihn ausführt. Und was wir in ihm erkennen, ist eben dies, daß das Individuum trotz der Eigenthümlichkeit seiner individuellen Natur doch mit dieser in Gegensatz zu treten, sich selbst zu bestimmen vermag.

Wenn sich das menschliche Individuum als Ich bezeichnet, so liegt darin immer der Doppelsinn: es ist ein einzelnes, schlechthin individuelles und dabei doch frei von den Schranken der Individualität, ein sich selbst von dieser unterscheidendes, sich selbst bestimmendes. Gerade dann, wenn ich den Leib in der ausgedehntesten Weise zum Organe und zum Bilde meiner Innerlichkeit gemacht habe, d. h. wenn Ich Individuum bin, eine durchdringende Einheit des Leibes und der Seele, gerade dann ist mir auch diese Einheit zum Object geworden. Der Proceß des Selbstbewußtseins ist mir nicht bloß ein durchaus geläufiger Proceß, sondern der Ausdruck meiner wahren Wirklichkeit.

Vierter Abſchnitt.

Die krankhaften Zuſtände der Seele.

1. Der Traum.

Daß wir einfach nicht durch die Erfahrung entſcheiden können, ob der Schlaf immer mit einem Traume verbunden iſt, haben wir ſchon bemerkt. Jedenfalls können wir träumen, ohne daß wir uns beim vorher Erwachen des Traumes erinnern. Denn daß der Schlafwandler träume, werden wir ſicherlich annehmen müſſen, und doch hat dieſer gewöhnlich keine Erinnerung von irgend einem Traume. Von der andern Seite dürfen wir aber auch daraus, daß uns beim plötzlichen Erwecktwerden wohl immer ein Traumbild vorſchwebt, nicht auf ein ununterbrochenes Träumen ſchließen. Sehr wahrſcheinlich iſt es, daß dieſes Bild erſt im Moment des Erwachens entſteht. Man widerſetzt ſich der Möglichkeit eines traumloſen Schlafes beſonders, weil man der Seele eine continuirliche Thätigkeit zuweiſen will, und eine ſolche eben nur im Traume findet. Dieſer Hauptgrund für die Nothwendigkeit des Traumes fällt durch unſere frühere Betrachtung des Schlafes fort. Höchſtens könnte man der Anſicht ſein, daß beim Einſchlafen und beim Erwachen immer ein Traumbild eintreten müſſe, inſofern dieſe Übergänge an und für ſich ſchon einen ähnlichen Zwiſchenzuſtand darſtellen, als welchen man den Traum anſehen kann. Damit wäre aber immer anerkannt, daß im Weſen des Schlafes ſelbſt die Nothwendigkeit des Traumes nicht liege. Der Traum erſcheint immer als eine Störung des Schlafes, und ſomit als eine dem Schlafe widerſprechende, als eine krankhafte Erſcheinung. Es knüpft ſich an den Traum eine Kette von

Erscheinungen an, von denen nicht mehr zweifelhaft sein kann, daß sie krankhafter Natur sind. Der Traum ist der unscheinbare Anfang dieser Krankheit, und zwar hat dieselbe sogleich das Eigenthümliche, daß sie eben so sehr leibliche als psychische Bedeutung hat. Sehr lebhafte, ängstliche Träume sind häufig durch körperliches Unwohlsein hervorgerufen, sie können aber ebenso sehr auch die Folgen und Nachklänge psychischer, der freien normalen Entwickelung unseres geistigen Lebens widersprechender Erregungen sein. Eine in uns vorbereitete leibliche Krankheit äußert sich nicht minder in schweren Träumen wie die beginnende Verrücktheit.

Eben dies ist es nun auch, wodurch der Traum von so großem psychologischen Interesse ist. Mögen wir ihn als etwas Krankhaftes betrachten oder nicht, er ist eine so allgemein verbreitete Erscheinung, daß sie Jeder an sich selbst zu beobachten Gelegenheit hat. Daß wir träumen, wundert uns auch nicht weiter. Und doch enthält das Träumen die wesentlichen Elemente von Erscheinungen in sich, die man theils als die räthselhaftesten betrachtet, theils als die tiefsten Zerrüttungen ansieht, in welche das menschliche Individuum nur verfallen kann. Gerade dadurch, daß der Traum, wenn auch nicht normal, doch nur eine geringe Abweichung vom normalen geistigen Wesen ist, können wir sehr viel aus ihm lernen. Er ist für eine Menge psychischer Erscheinungen ein Urphänomen, durch dessen bloße Analyse wir uns über vieles Räthselhafte wenigstens orientiren können, und zugleich ein Problem, dessen Lösung uns ein Beweis sein kann, daß wir in der Erkenntniß des normalen Wesens des individuellen Geistes ein sicheres Fundament gelegt haben.

Das Charakteristische des Traums im Allgemeinen besteht zunächst in der Illusion, in welcher wir die Bilder unserer Phantasie auf wirkliche Erscheinungen beziehen. Eben diese Illusion ist es, wodurch sich der Traum dem Schlafe unterordnet. Der Schlaf versetzt uns in den Zustand der Bewußtlosigkeit. Auch in dem lebhaftesten Traume wird diese im eigentlichen vollen Sinne nie aufgehoben. Im Bewußtsein unterscheide ich mich und meine eignen innern Zustände von der äußern wirklichen Welt. Offenbar kann ich im Grunde nicht die äußere Welt als solche mit meinen eignen innern Zuständen vergleichen, sondern immer nur bestimmte innere

Zustände mit andern. Auch die Empfindungen, welche ich auf Dinge außer mir beziehe, sind zunächst doch Zustände meiner Seele. Allein sie gelten mir als Zustände, in die ich durch die Dinge selbst versetzt werde. Sie haben daher für mich eine specifisch andre Bedeutung als die Producte meiner Phantasie. Auch im wachen Bewußtsein kann ich mir die mannigfachsten Bilder durch die Phantasie vor die Seele rufen. Ich kann mir denken, daß ein Bekannter in mein Zimmer tritt, daß er krank aussieht, daß er mir erzählt, woran er leidet u. s. w. So lebhaft aber dieses Bild auch sein mag, und so unwillkürlich es mir auch einfällt, ich habe doch immer das Bewußtsein, daß es eben nur ein Bild meiner Phantasie ist. Das Bild meiner äußern Umgebung betrachte ich nicht bloß als ein Product meiner Einbildung, sondern als von den selbstständig außer mir existirenden Dingen hervorgerufen. Zu dieser meiner Umgebung habe ich selbst ein bestimmtes Verhältniß. Ich sitze, liege, gehe umher. Auch dieser meiner äußern Zustände bin ich mir ebenso sehr bewußt wie dessen, womit ich geistig beschäftigt bin. Alle diese Momente, diese ganze kritische Richtung des Geistes tritt hervor, sobald ich aus dem Schlafe erwache. Während des Schlafes dagegen verhalte ich mich zu den Bildern, die in mir auftauchen, unkritisch. Sie sind für mich nicht bloß Producte meiner Phantasie, sondern gelten mir als Darstellung, Ausdruck der wirklichen Welt. Erst nach dem Erwachen bringe ich mir diese Illusion zum Bewußtsein. Ist stelle das, was ich im Traume erlebte, die Situation, die ich durchgemacht, den wirklichen Zuständen gegenüber. Jetzt erst, durch diese Vergleichung, erscheint mir der Traum als Traum.

Bisweilen wird uns wohl im Traume selbst die Vorstellung des Traumes rege. Wir befinden uns in einer drückenden Situation, sind von mannigfachen Gefahren umgeben und wissen uns nicht zu helfen. Da entsteht der tröstende Gedanke, diese Gefahr oder dies Unglück, das uns betroffen, sei ja nur ein Traum. Gewöhnlich ist dieser Zweifel am Traum auch schon der Beginn des Erwachens. Wir schütteln damit den ganzen unkritischen, bewußtlosen Zustand von uns ab. Bisweilen nimmt aber hiermit der Traum nur eine andre Wendung. Wir setzen dem einen Traum nur einen andern gegenüber. Und mag auch dieser zweite Traum der Wirklichkeit entsprechender sein als der erste, er bleibt doch im-

mer die geträumte Wirklichkeit. Das bestimmte Bewußtsein, daß wir träumen, kann im Schlafe selbst nie vorkommen.

Das zweite Moment, was den Traum charakterisirt, ist das Unzusammenhängende, Wunderliche, welches sich mehr oder weniger in den meisten Träumen findet. Bisweilen haben wir auch wohl Träume, in welchen es ganz vernünftig zugeht. Die ganze Situation, in welche wir versetzt werden, enthält nichts Unmögliches, nichts Seltsames. Es ist aber dieser verständige Verlauf für den Traum etwas Zufälliges. Fast durchgängig mischt sich irgend etwas Wunderliches ein und oft erreicht dies eine Höhe, daß es der wachen Phantasie schwer wird, die verworrenen Combinationen des Traums zu überbieten. Im Traume respectiren wir kein Gesetz der Wirklichkeit. Was im wachen Zustande als schlechthin unmöglich erscheint, im Traume tritt es uns als wirklich gegenüber. Wir combiniren die Bilder unserer Vorstellung in der ungebundensten Weise, kümmern uns nicht um das Gewöhnliche, Wahrscheinliche, fragen nicht nach den Bedingungen und Umständen, durch welche die einzelnen Erscheinungen des Wirklichen herbei geführt werden. Weil es kein Gesetz im Traume giebt, giebt es in ihm auch kein Wunder. Wenn wir uns im Traume wundern, so kann dies ebenso sehr sich auf das Gewöhnliche beziehen wie auf das Unmögliche. Man sagt wohl, daß man eben durch die wüste Tollheit des Traumes aus dem Schlafe erweckt werden könne. Jedoch ist es hier sicherlich nicht das Wunderbare, worauf es ankommt, sondern vielmehr das Fratzenhafte, das uns in Angst und Schrecken setzt, und eben diese Gemüthsbewegung ist es, die den Schlaf verscheucht.

Offenbar stehen die beiden hervorgehobenen, den Traum charakterisirenden Momente in einem innern Zusammenhange. Die Vorstellungen bilden wir uns durch die Beobachtung des Wirklichen. Sie sind wahr, haben einen objectiven Werth, wenn sie dem Wirklichen entsprechen. Setzen wir uns daher die Aufgabe, das Wirkliche zu erkennen, so dürfen wir nicht willkürlich unsere Vorstellungen combiniren, sondern müssen uns in diesen Combinationen nach den Erscheinungen des Wirklichen richten. Auch wenn wir irgend einen Entschluß fassen und diesen in der äußern Welt zur Ausführung bringen wollen, haben wir uns nothwendig den Gesetzen dieser Welt zu fügen. Im Schlafe haben wir weder ein theoretisches noch praktisches Interesse, ja es ist in ihm das Fundament, auf

welchem das Erkennen wie das Wollen beruht, das Selbstbewußtsein aufgehoben. Alles Vergleichen unserer innern Zustände mit der äußern Welt, alles Reflectiren auf diese letztern fällt weg. Damit haben aber auch alle Combinationen unserer Vorstellungen einen gleichen Werth. Die Zusammenhangslosigkeit, mit welcher sie sich neben einander stellen, ist nur das Zeichen eben davon, daß wir sie nicht mit unserm Selbstbewußtsein beherrschen. Die Forderung, das Streben, unsere Vorstellungen in einen innern vernünftigen Zusammenhang zu bringen, entsteht wesentlich aus dem Respect vor der wirklichen Welt. Dieser Respect aber beruht auf dem Selbstbewußtsein. Denn in ihm vergleichen wir unsere innern Zustände mit den äußern Gegenständen, erkennen an, daß wir nicht allein da sind, daß eine selbstständige, durch nothwendige Gesetze geordnete Welt uns gegenüber steht.

Indem der Traum für den Träumenden selbst nicht als Traum erscheint, so erhält die Erinnerung an den Traum zugleich die Bedeutung einer Aufhebung desselben ins Bewußtsein. Die Erinnerung an den Traum ist also von ganz eigenthümlicher Art. Ich erinnere mich nicht nur der Bilder, die mir vorschwebten, sondern zugleich der Illusion, in der ich mich befand, und eben diese hebe ich in dieser Erinnerung auf. Meine Erinnerung ist hier zugleich eine Kritik meines Traumzustandes, eine bewußte Auflösung desselben. Sehr wahrscheinlich werden wir uns daher auch nur der Träume erinnern, welche unmittelbar in das Erwachen überführten. Geht dagegen der Traum in einen tiefen, traumlosen Schlaf über, so ist er für unsere Erinnerung verloren. Er bleibt ein Moment unseres bewußtlosen Selbstgefühls, und wir haben nach dem Erwachen von ihm nur den unbestimmten Eindruck, daß in uns Etwas vorgegangen. Mehrerer verschiedener Träume werden wir uns daher auch nur erinnern, wenn wir öfter, wenn auch nur momentan erwacht sind. Viele Träume sind so unbestimmter, nebelhafter Natur, daß alle Versuche, sie uns klar zu machen, mißlingt. Sie sind an und für sich keine bestimmten Bilder und eben darum verschwinden sie uns, sobald wir sie als bestimmte fassen wollen.

Ehe wir nach der Möglichkeit des Träumens im Allgemeinen fragen, wollen wir den eben hervorgehobenen allgemeinen Charakter des Traumes nach einzelnen Seiten hin noch etwas specieller verfolgen.

Wenn wir von Traumbildern reden, so denken wir sogleich an Bilder, welche sich in der Sphäre des Sehens bewegen. Wir meinen sie im Traume wirklich mit den Augen wahrzunehmen. Ähnlich wie für unsere bewußte Vorstellung von der äußern Welt der Sinn des Gesichts und die Gestalten, die wir durch ihn wahrnehmen, die Basis, den Stamm bildet, an welchen sich die andern sinnlichen Perceptionen anlegen, so sind auch die Träume überwiegend Gesichtsträume. Daß der Blindgeborene, welcher von dem Licht und der Farbe keine Vorstellung hat, nicht wie der Sehende träumen kann, versteht sich von selbst. Außer dem Sehen ist es besonders das Hören und Fühlen, welches im Traume thätig zu sein scheint und den Traumbildern den Schein der Wirklichkeit giebt. Wir fühlen im Traume nicht selten den Druck der äußern Gegenstände, die wir berühren, die Wärme, Kälte, die sie uns mittheilen. Ebenso sehen wir die Menschen nicht bloß, sondern hören sie sprechen, vernehmen auch die Worte, die wir selbst im Traume zu sprechen meinen. Auch Töne anderer Art begleiten die Begebenheiten, die sich unsern Augen darstellen. Wir hören den dem Blitze folgenden Donner, das Prasseln des Feuers, das Krachen der einstürzenden Häuser, auch die Melodien der menschlichen Stimme u. s. w. Schmecken und Riechen liefern zu den Traumbildern einen geringeren Beitrag. Es kommt jedoch auch vor, daß wir z. B. einen brandigen Geruch riechen, wenn uns der Traum das Bild einer Feuersbrunst vorführt, oder daß wir die Speisen, welche wir im Traume zu essen meinen, auch schmecken, obwohl dieser Geschmack häufig der Speise nicht entspricht; in der Regel wird derselbe wohl ein widerwärtiger sein.

Sehr intensiv machen sich im Traume verschiedene Formen des Gemeingefühls geltend. Wir fühlen Hunger, Durst, Ermüdung, Beklemmung u. s. w.

Die größere oder geringere Rolle, welche die verschiedenen Sinne in dem Traume spielen, ist ohne Zweifel davon abhängig, daß sie theils in verschiedenem Grade ohne äußere Einflüsse zu innern Erregungen geneigt sind, theils auch während des Schlafes in verschiedenem Maße für äußere Reize offen bleiben. Kein Sinn ist in der Production von Phantasmen so lebendig als das Auge. Wir sind kaum im Stande, die Augen zu schließen, ohne mannigfach wechselnde Farben zu sehen. Ja, diese Farben setzen sich auch

wohl zu bestimmt abgegrenzten, den Gestalten der äußern Wirklichkeit entsprechenden Bildern zusammen. Für die Entstehung der verschiedenen Träume, sind diese sogenannten Schlummerbilder von der entschiedensten Wichtigkeit. Besonders hat der Physiologe Johannes Müller hierüber interessante Beobachtungen angestellt. Er beschreibt das Phänomen folgender Maßen: „Es ist selten, daß ich nicht vor dem Einschlafen bei geschlossenen Augen in der Dunkelheit des Sehfeldes, mannigfache leuchtende Bilder sehe. Von früher Jugend auf erinnere ich mich dieser Erscheinungen, ich wußte sie immer wohl von den eigentlichen Traumbildern zu unterscheiden; denn ich konnte oft lange Zeit vor dem Einschlafen auf sie reflectiren. Vielfache Selbstbeobachtung hat mich dann in Stand gesetzt, ihre Erscheinung zu fördern, sie festzuhalten. Schlaflose Nächte wurden mir kürzer, wenn ich gleichsam wachend-wandeln konnte unter den eignen Geschöpfen meines Auges. Wenn ich diese leuchtenden Bilder beobachten will, sehe ich bei geschlossenen vollkommen ausruhenden Augen in die Dunkelheit des Sehfeldes; mit einem Gefühl der Abspannung und größten Ruhe in den Augenmuskeln versenke ich mich ganz in die sinnliche Ruhe des Auges und in die Dunkelheit des Sehfeldes. Allen Gedanken, allem Urtheil wehre ich ab, ich will bei einer vollkommenen Ruhe des Auges wie des ganzen Organismus in Hinsicht der äußern Eindrücke nur beobachten, was in der Dunkelheit des Auges als Reflex von innern organischen Zuständen in andern Theilen erscheinen wird. Wenn nun im Anfange immer noch das dunkle Sehfeld an einzelnen Lichtflecken, Nebeln, wandelnden und wechselnden Farben reich ist, so erscheinen statt dieser bald begrenzte Bilder von mannigfachen Gegenständen, anfangs in einem matten Schimmer, bald deutlicher. Daß sie wirklich leuchten und mannigmal auch farbig sind, daran ist kein Zweifel. Sie begegnen sich, verwandeln sich, erstehen mannigmal ganz zu den Seiten des Sehfeldes mit einer Lebendigkeit und Deutlichkeit des Bildes, wie wir sonst nie so deutlich etwas zur Seite des Sehfeldes sehen. Mit den leisesten Bewegungen des Auges sind sie gewöhnlich verschwunden, auch die Reflexion verscheucht sie auf der Stelle. Es sind selten bekannte Gestalten, gewöhnlich sonderbare Figuren, Menschen, Thiere, die ich nie gesehen, erleuchtete Räume, in denen ich noch nicht gewesen. Es ist nicht der geringste Zusammenhang dieser Erscheinungen mit dem,

was ich am Tage erlebt, zu erkennen. Ich verfolge diese Erscheinungen oft halbe Stunden lang, bis sie endlich in die Traumbilder des Schlafes übergehen. Nicht in der Nacht allein, zu jeder Zeit des Tages bin ich dieser Erscheinungen fähig. Gar manche Stunde der Ruhe, vom Schlafe weit entfernt, habe ich mit geschlossenen Augen zu ihrer Beobachtung zugebracht. Ich brauche mich oft nur hinzusetzen, die Augen zu schließen, von Allem zu abstrahiren, so erscheinen unwillkürlich diese seit früher Jugend mir freundlich gewohnten Bilder. Häufig erscheint das lichte Bild im dunkeln Sehfelde, häufig auch erhellt sich beim Erscheinen der einzelnen Bilder nach und nach die Dunkelheit des Sehfeldes zu einer Art von innerm matten Tageslicht. Gleich darauf erscheinen dann auch die Bilder. Ebenso merkwürdig als das Erscheinen der leuchtenden Bilder war mir, seit ich diesem Phänomen beobachtend folgte, das allmälige Hellwerden des Sehfeldes. Denn am Tage bei geschlossenen Augen nach und nach den lichten Tag von innen eintreten sehen, und in dem Tage des Auges leuchtende Gestalten als Producte des Eigenlebens des Sinnes wandeln sehen, und alles dies im wachenden Zustande, fern von allem Aberglauben, von aller Schwärmerei, bei nüchterner Reflexion, ist dem Beobachter etwas höchst Wunderbares."

In der Schärfe und Lebendigkeit, wie sie hier beschrieben, sind die Schlummerbilder freilich etwas Seltenes. In geringerm Grade wird sie Jeder bei sich selbst beobachten können. Wenn Müller in den mitgetheilten Worten ausdrücklich hervorhebt, daß die Schlummerbilder mit dem während des Tages Erlebten in keinem Zusammenhange ständen, so mag dies, so lange das Erlebte sich innerhalb der täglichen Gewohnheit bewegt, wohl richtig sein. Anders stellt sich die Sache, wenn wir während des Tages in ungewöhnlicher Weise unsre Anschauung aufregten. Befanden wir uns z. B. längere Zeit in einer Bildergallerie, oder sind wir den Tag über durch Gegenden gewandert, die unser ganzes Interesse in Anspruch nahmen, oder haben wir ja mit angestrengter Aufmerksamkeit mikroskopische Beobachtungen angestellt, so haben die Schlummerbilder sicherlich einen diesen Eindrücken ähnlichen Charakter.

Für bloße Producte der Phantasie wird gewiß Keiner die Schlummerbilder halten, welcher sie aus eigner Erfahrung kennt. Ein Bild, welches wir durch die Phantasie uns vor die Seele rufen,

hat nie diese sinnliche Bestimmtheit und Lebendigkeit, und erhält es diese, so können wir mit Sicherheit schließen, daß unsere sinnliche Empfindung mit erregt ist. Eben diese sinnliche Erregung, derjenigen ähnlich, welche wir beim Sehen der äußern Dinge haben, setzen diese Schlummerbilder nothwendig voraus.

Versetzen wir uns nun in den Zustand des Einschlafens. Ohne Interesse für die äußere Welt suchen wir die Erregungen, die uns von außen treffen, ebenso wie das Verfolgen eines bestimmten Gedankenlaufs von uns abzuhalten. Wir haben die Augen geschlossen. Die Stille der Nacht umgiebt uns. Vor unsern Augen zeigen sich mannigfache wechselnde Gestalten, unsere Phantasie führt uns bald in diese bald in jene Region des Erlebten, oder combinirt die Elemente desselben zu neuen, nie gesehenen Formen. Beide Momente erregen sich gegenseitig und greifen in einander. Sind die Schlummerbilder auch unbestimmt und nebelhaft, unsere Phantasie legt ihnen eine Bestimmtheit unter und schaut ihre Gestalten in sie hinein. Je mehr nun die Reflexion des wachen Bewußtseins verschwindet, je ohnmächtiger die kritische Richtung des Geistes auf seine eignen innern Zustände wird, desto entschiedener treten die Phantasien als die einzige, als die objective, dem Geiste von außen gegebene Wirklichkeit auf, desto tiefer versinkt der Mensch in die Illusion des Traums. „In den Selbstbeobachtungen über die Phantasiebilder vor dem Einschlafen — sagt J. Müller — habe ich mich häufig über den Anfang des wirklichen Traumes überrascht. Der wirkliche Traum, mit Einschläferung der Reflexion und Anerkennung der Objectivität der Phantasiebilder, tritt am leichtesten und unmittelbarsten dann ein, wenn an die Stelle der Dunkelheit nach und nach die innere subjective Erhellung des Sehfeldes getreten ist. Du hast lange Zeit die einzelnen hellen Phantasiebilder im dunkeln Sehfeld beobachtet, nach und nach wird aber das ganze Sehfeld wie von einem Tageslichte innerlich erhellt, deine Phantasiebilder scheinen am Tageslichte selbst zu wandeln. In die Anschauung dieses innern Tageslichtes und dessen, was darin vorgeht, versenkt und befangen hast Du allen Grund Deiner wirklichen Lage zu vergessen, die Dir ja keine Sinneseindrücke ihrer Wirklichkeit aufdringt. Ruhig in Deinem Bette liegend, weißt Du von diesem nichts mehr, sondern nur von dem innern Tageslichte, Du bist hundert Meilen weit entrückt, je nachdem das innere Tageslicht

andre Phantasiebilder, andre Gegenden beſcheint. Wohin Du Dich träumſt, Dein Bett iſt die unbewußte Trauminſel, von der Du blickeſt ins Tageslicht entlegener Räume."

Die Verwechſelung eines Schlummerbildes mit der Wirklichkeit können wir als die einfachſte Form des Traumes anſehen. So weit ſich aber auch der Traum von dieſer einfachſten Form entfernen mag, immer wird eine ſinnliche Erregung mit ihm verbunden ſein. Dies iſt ein durchaus wichtiges Moment für das Weſen des Traumes. Die Traumbilder ſtellen ſich uns in der Erinnerung ohne Zweifel als viel lebendiger dar als die Bilder, die wir in jedem Momente durch unſre Phantaſie hervorzurufen vermögen. Und ſie ſind es auch wirklich eben durch die ſinnliche Erregung, die ſie begleitet. Auch ſteht der Annahme nichts entgegen, daß gerade dieſe ſinnliche Erregtheit weſentlich mit dem Proceß zuſammen hängt, welcher während des Schlafs im Organismus vor ſich geht, daß alſo wenn ein vollſtändiger, geſunder Schlaf dieſe ſinnliche Erregung aufhebt, dagegen ein unvollſtändiger, krankhafter ſie herbeiführt. Nur in ſeltenen Fällen, nämlich nur in den einfachſten Träumen, werden ſich Schlummerbilder und Traumbilder vollkommen decken. Allein auch in den complicirteren Träumen bilden die Schlummerbilder doch die Baſis, an welche ſich die weitere Geſtaltung des Traumes anlegt, die Grundfarbe, auf welche ſich das ganze Traumgemälde aufträgt. Je ſinnlich lebendiger der Traum iſt, deſto mehr werden wir vermuthen können, daß das Traumbild dem Schlummerbild entſpricht, daß alſo die Phantaſie der gegebenen ſinnlichen Erregung ſich anlegt oder wenigſtens nicht weit von ihr ſich entfernt. Der ſinnlich lebendige Traum iſt immer mehr oder weniger Viſion.

Nächſt dem Geſicht iſt beſonders das Gehör zu Phantasmen geneigt. Sauſen, Klingen in den Ohren iſt ja eine bekannte Erfahrung. Haben wir Stunden lang die Sturmglocke gehört, ſo tönt es eine Zeit hindurch ſo vernehmlich in uns fort, daß wir ſchwer zu entſcheiden vermögen, ob die Glocke wirklich noch anſchlägt oder nicht. Seltener iſt das Hören beſtimmter articulirter Wörter. Vorzugsweiſe im Halbſchlummer kommt es vor, daß wir laut einen Namen rufen hören und uns erſchrocken aufrichten, um zu ſehen, woher die Stimme kam. Es ſind dieſe Gehörphantasmen viel unheimlicher als die Geſichtsphantasmen. Bei den letztern haben wir,

solange wir wachend sie beobachten, sogleich an den geschlossenen Augen ein Kriterium, daß sie Affectionen unserer eigenen Sinnesorgane sind. Bei den Gehörsphantasmen fällt dies Kriterium fort. Wir sind durch den Sinn des Gehörs gar nicht im Stande, zu entscheiden, ob das Wort, das wir hören, wirklich außer uns gesprochen wird oder nicht. Bei Nervenkrankheiten sind diese Gehörphantasmen eine gewöhnliche Erscheinung. Besonders bekannt ist es von Moses Mendelsohn, daß er durch starke Anstrengungen des Geistes in einen Zustand versetzt wurde, in welchem er mehrere Jahre hindurch von den heftigsten Gehörphantasmen zu leiden hatte. Er verfiel häufig in einen Starrkrampf, in welchem er Alles sah und hörte, was um ihn vorging, ohne daß er ein Glied zu bewegen im Stande war. Hatte er dann am Tage lebhafte Reden gehört, so rief ihm während dieses Zustandes eine Stentorstimme die einzelnen, mit einem hohen Accent gesprochenen oder sonst laut geredeten Worte und Silben wieder einzeln zu, so daß ihm die Ohren davon gellten. Auch diese Gehörphantasmen sind natürlich nicht bloße Einbildungen, Produkte unserer Phantasie, sondern wirkliche Affectionen eben der Organe, welche das Hören vermitteln.

Bei dem Gehör kommt nun aber noch ein anderes Moment hinzu. Das Ohr schließt sich nicht während des Schlafes wie das Auge. Es bleibt offen für äußere Reize und so können eben diese Erregungen, in welche das Gehör auch im Schlafe versetzt wird, dem Gehörstraum eine intensive sinnliche Lebendigkeit mittheilen. Das Traumbild legt sich an diese sinnlichen Erregungen an. Der Schall eines Posthorns, welcher im Schlaf unser Ohr trifft, versetzt uns im Traume auf einen Postwagen und eben durch diese wirkliche Erregung des Gehirns wird das ganze Bild ein lebendiges. Bei einem heftigen Sturme in der Nacht sollen fast alle Fremde in einem Gasthause geträumt haben, daß fortwährend Wagen vorgefahren und Fremde eingekehrt seien. Jedes undeutlich wahrgenommene Geräusch kann mehr oder weniger entsprechende Traumbilder erwecken. Das Rollen des Donners versetzt uns in eine Schlacht, das Krähen eines Hahnes kann sich in das Angstgeschrei eines Menschen verwandeln, das Knarren einer Thür Träume von räuberischen Einbrüchen hervorrufen. Die sinnliche Erregung des Gehörs wird aber auch durch den Zusammenhang unterstützt,

in welchem Sprechen und Hören mit einander stehen. Wir können uns schwer bestimmte Worte denken, ohne daß auch in unseren Sprachorganen der Ansatz entsteht, sie wirklich auszusprechen. Eben durch diese leisen Bewegungen in den Sprachorganen sind wir im Stande, die bloß vorgestellten Worte so nahe an ein Gehörphantasma heran zu rücken, wie wir es bei einem vorgestellten Gesichtsbild nicht vermögen. Wenn wir im Traume die Menschen, mit denen wir zu thun, laut reden hören oder wenn wir selbst laut zu sprechen meinen, so sind ohne Zweifel auch unsre Sprachorgane nicht mehr in absoluter Ruhe. Gar nicht selten ist es daher auch, daß wir einen Schrei, der sich dem Traumbilde einreiht, wirklich ausstoßen.

Auch der Gefühlssinn bleibt im Schlafe der äußern Erregung offen und so giebt denn auch die wirklich stattfindende Gefühlsempfindung die mannigfachste Veranlassung für bestimmte Traumbilder. Ich entnehme aus Jessens Psychologie einige prägnante Beispiele. Meier (Versuch einer Erklärung des Nachtwandelns 1758) träumte einmal, daß er von einigen Personen überfallen würde, welche ihn der Länge nach auf den Rücken auf die Erde legten, und ihm zwischen die große und nächste Zehe einen Pfahl in die Erde schlugen. Indem er sich dies im Traume vorstellte, erwachte er und fühlte, daß ihm ein Strohhalm zwischen den Zehen stecke. Gregory berichtet, er habe einmal beim Zubettegehen eine Flasche mit heißem Wasser an die Füße gelegt, und darauf im Traume eine Reise auf die Spitze des Ätna gemacht, wo er die Hitze des Erdbodens fast unerträglich gefunden. Ein Anderer träumte nach einem auf den Kopf gelegten Blasenpflaster, daß er von einem Haufen von Indianern skalpirt werde; ein Dritter, der in einem feuchten Hemde schlief, glaubte durch einen Strom gezogen zu werden. Giron stellte einige Versuche an, seine eignen Träume willkürlich zu bestimmen. Er ließ seine Kniee unbedeckt und träumte, daß er in der Nacht auf einem Postwagen reise. Ein anderes Mal ließ er den Kopf hinten unbedeckt und träumte, daß er einer religiösen Ceremonie in freier Luft beiwohne. Beim Erwachen fühlte er sich hinten im Nacken kalt wie er es wirklich bei einer solchen Gelegenheit oft erfahren hatte.*)

Nur selten begnügt sich der Traum damit, uns eine Gestalt

*) Jessen Psychologie. S. 528.

vorzuführen, welche mehr oder weniger alle unsere Sinne in Bewegung setzen. Meist haben wir bei dem Erwachen auch die Erinnerung, daß die Traumbilder uns in der mannigfachsten Weise gemüthlich erregten. Wir haben Angst, Schreck, Freude, Mitleid gefühlt, sind in peinliche Verlegenheit gerathen, haben uns geschämt, auch über einen höchst treffenden — eigenen oder fremden — Witz gelacht, dann auch wieder geweint, nicht wegen eines körperlichen Schmerzes, sondern über Leiden idealerer Natur. Daß diese gemüthlichen Erregungen wirklich statt gefunden, daß sie nicht bloß eingebildete, vorgestellte waren, werden wir wohl als Thatsache der Erinnerung anerkennen müssen, wenn diese auch über den Grad der Erregung nur sehr unsichere Auskunft geben mag. Bei dem Erwachen werfen wir die im Traume durchlebten Gemüthserregungen rasch bei Seite; sie lösen sich durch das Bewußtsein ihrer Grundlosigkeit so schnell auf, daß wenn wir sie hiernach messen sollten, ihre Intensität eine mehr geträumte als wirkliche sein würde. Gemüthserregungen sind es vorzugsweise, welche das Einschlafen verhindern. Ebenso werden auch wirkliche Gemüthserregungen uns am leichtesten aus dem Schlafe erwecken.

Für die Entstehung dieser Gemüthserregungen ist es besonders wichtig, daß sie sich häufig an Traumbilder anlegen, welche wir beim Erwachen als so unbedeutend finden, daß ihre Wirklichkeit uns sicherlich nicht in der Weise afficirt haben würde. Nicht selten erinnern wir uns im Traume außer gerathen zu sein vor Freude über einen witzigen Einfall. Gelingt es uns, diesen selbst noch beim Erwachen festzuhalten, so zeigt er sich meist als durchaus kindisch, trivial, sinnlos. Ebenso grämen wir uns und fühlen uns bis zum Tode betrübt oft über die geringfügigsten Dinge. Ja, es kommt vor, daß wir uns im Traume über Ereignisse freuen, die uns in der Wirklichkeit in die tiefste Trauer versetzt haben würden. Man hat diese Erscheinungen wohl erklärt durch die Hinweisung auf den allgemeinen unkritischen Zustand, in welchem sich der Geist während des Traumes befinde. Offenbar ist es aber noch etwas Anderes: die Traumbilder für wirklich anzusehen, und dann ihren innern Werth für unser individuelles Wohl falsch zu beurtheilen. Außerdem aber müssen wir bedenken, daß dieses Urtheil hier nicht etwa vom reflectirenden Verstande gefällt wird, sondern einfach in der eigenthümlichen Gemüthserregung liegt, welche

die geträumte Situation begleitet. Entsprechen sich diese im Traume nicht, so bekommt jener unkritische Zustand, auf den man verweist, einfach den Sinn, daß im Traume die Gemüthserregungen ihren selbstständigen Gang gehen. Bisweilen passen sie zu der geträumten Situation, bisweilen aber auch nicht. Natürlich entsteht damit auch die Frage: wodurch sie denn eigentlich veranlaßt werden.

Wir können uns diese Veranlassung verschieden denken. Auch mögen diese verschiedenen möglichen Fälle im Traume wirklich eintreten. Schon im wachen Leben sind wir zu Gemüthserregungen mehr oder weniger geneigt. Bald gerathen wir leicht in Freude, bald leicht in Trauer; die Lust zu lachen meldet sich oft ohne nachweisbare Veranlassung, und nicht minder treibt uns bisweilen eine Erzählung Thränen in die Augen, die uns sonst wohl ganz kalt gelassen. Diese verschiedene Stimmung hat auch im Wachen mannigfache Bedingungen. Sie kann der Nachklang sein von kürzlich durchlebten Gemüthsbewegungen, kann von dem glücklichen oder unglücklichen Verlauf unserer Arbeit herrühren, kann aber ebenso sehr auch mit körperlichen Zuständen im Zusammenhang stehen u. d. Je weniger tief der Schlaf ist, desto geringer ist seine Gewalt über die Stimmung, in der wir ihn suchten. Und so kann eine grämliche Stimmung trübselige Traumbilder herbeiführen, eine heitere Stimmung dagegen anmuthige. Dies kann sein. Es bleibt aber auch möglich, daß gerade die grämliche Stimmung unsere Phantasie zur Opposition anregt. Der Traum versetzt uns in eine heitere Situation. Indem wir diese im Traume für wirklich nehmen, so sind hier sogleich die Bedingungen vorhanden, auf welchen eine Differenz des Traumbildes und unserer Gemüthserregung beruhen kann. Natürlich können wir aber dann nicht sagen, daß uns das heitere Bild des Traums zum Weinen erregt hat. Jedenfalls ist für den allgemeinen düstern oder heiteren Charakter der Traumbilder der leibliche Zustand von besonderm Einfluß. Das Gefühl der leiblichen Beklemmung, Unruhe ist unmittelbar, wenn wir nicht durch anderweitige geistige Processe dagegen reagiren, auch eine psychische Hemmung. Im Traume, wo jene geistige Reaction fortfällt, wird sich dies vorzugsweise geltend machen. Die Traumbilder werden der psychische Ausdruck des leiblichen Drucks sein. Dann können sie aber auch, je mehr ihnen der Gemüthszustand des Träumenden entgegenkommt, die Gemüthsbewegung erhöhen, kön-

nen diese in einem besondern Acte zum Ausbruch bringen, an welchen sich dann das Erwachen und die Erinnerung anschließt. Dies ist wahrscheinlich im Traume der gewöhnliche Verlauf. Schwerlich hat irgend eine Situation, in die uns der Traum versetzt, die Gewalt, eine Gemüthserregung zu erzeugen, die nicht schon anderweitig in unserem psychischen Zustande vorbereitet ist.

Das Eigenthümliche, Merkwürdige, Räthselhafte des Traumes besteht offenbar darin, daß, obwohl wir uns in einem bewußtlosen Zustande befinden, in ihm doch eine mannigfache geistige Thätigkeit hervortritt. Wenn uns, sollte man meinen, das Bewußtsein, dieser specifisch geistige Proceß, fehlt, müßte mit ihm nicht nothwendig jede andere geistige Thätigkeit verschwinden? Eben darum, weil wir im Traume nicht wirklich Ich sind und doch geistig erregt und thätig, hat der Traum sogleich etwas Unheimliches an sich. Unser bewußtes Leben sehen wir als unsere wahre Wirklichkeit an. Was wir im wachen Zustande gedacht, gewollt, in unserem Gemüthe erlebt, das sind wir selbst, das meinen wir wenn wir Ich sagen. Statt: ich träumte, sagen wir gewöhnlich: es träumte mir. Der Traum fällt uns zu, wir wissen nicht woher; und doch sind wir es auch wieder selbst, in denen er entsteht. Im Schlafe gerade schließen wir uns in uns ab, hüllen uns in unser eignes individuelles Wesen ein. Im wachen Zustand öffnen wir uns der äußern Welt, empfangen von dieser das Material für unsere innere Thätigkeit. Der Traum ist viel entschiedener als alle bewußte Thätigkeit, unser eignes Product, und doch erkennen wir es nicht als unser eignes an. Der Träumende bin Ich selbst und doch auch nicht. Steckt nicht schon in dem träumenden Individuum noch ein anderes Individuum? Liegt im Traume nicht schon ein Angriff auf die Einheit unseres individuellen Wesens? Wenn ein Mensch seine Phantasien für Wirklichkeit ansieht, wenn er meint auf dem Ätna zu wandern, wenn seine Füße die Wärmflasche berühren, wenn er sich zu Tode grämen könnte, weil er etwa seinen Rock nicht finden kann; ist ein solcher Mensch in diesem Momente nicht verrückt? Und thut dies der Mensch nicht im Traume? Es ist ganz in der Ordnung, daß wir unsere Träume für Schäume erklären, und nicht weiter darnach fragen, ob wir ein Recht hierzu haben. Sind wir immer im Stande, dieser Erklärung auch praktischen Nachdruck zu geben? Ist nicht Jeder, welcher träumt, auch der Gefahr ausge-

ſetzt, von ſeiner eignen bewußtloſen Individualität überwältigt und in jener Erklärung widerlegt zu werden?

Über den organiſchen Zuſtand, durch welchen der Traum bedingt iſt, wiſſen wir nichts Beſtimmtes. Daß wir zur vollſtändigen Erkenntniß des Träumens dies wiſſen müßten, werden wir um ſo mehr anerkennen, da der Schlaf, innerhalb deſſen der Traum vor ſich geht, ohne Zweifel auf einem normalen, periodiſch wiederkehrenden, organiſchen Proceß beruht. Die pſychiſche Möglichkeit des Traumes werden wir im Allgemeinen darin finden, daß die Bewußtloſigkeit, in welche der Schlaf den Menſchen verſetzt, nicht die abſtracte Negation des Geiſtes iſt, ſondern ein geiſtiger Proceß, und zwar eben derjenige, welcher die poſitive, conſtante Vorausſetzung für das bewußte geiſtige Leben bildet. Der Proceß des Bewußtſeins löſt ſich nie ſchlechthin vom Selbſtgefühl los, ſondern hat immer in dieſem ſeine Baſis, aus der er ſich herauszuarbeiten, die er zu überwinden, aufzuheben hat, um in die Wirklichkeit zu treten. Das Selbſtgefühl, ſahen wir, war der allgemeine Keim aller beſtimmten geiſtigen Thätigkeit. In dieſe Unmittelbarkeit gingen alle Formen der geiſtigen Wirklichkeit wieder zurück, wurden darin aufbewahrt, und nur hierdurch war ein Fortſchritt, eine Entwickelung des individuellen Geiſtes möglich. In keinem Momente unſeres wachen Lebens können wir irgend einen Entſchluß faſſen, irgend einen Gedanken verfolgen, unſere Vorſtellungen mit Verſtand combiniren, ohne daß die Anfänge dieſer Thätigkeit abſichtslos aus der bewußtloſen Individualität hervorgingen. Im Traume tritt aber dies Hervorgehen der geiſtigen Wirklichkeit aus der Einfachheit des Selbſtgefühls, dieſer Verlauf des werdenden Bewußtſeins in einer eigenthümlichen, durch den Schlaf beſtimmten Weiſe in die Erſcheinung. Mit vollkommenem Rechte betrachtet man den Traum als einen Zwiſchenzuſtand. Er iſt weder normaler Schlaf noch wirkliches Wachen. Die Macht des einfachen Selbſtgefühls iſt gebrochen. Die in ihm liegende Fähigkeit zum Bewußtſein fortzugehen, regt ſich. Alle Anfänge der geiſtigen Wirklichkeit treten hervor. Allein dieſer ganze Proceß des werdenden Bewußtſeins iſt auf einer beſtimmten Station fixirt und zwar durch einen organiſchen Zuſtand, welchen aufzuheben nicht in der Gewalt des träumenden Individuums liegt. Wenn im Wachen alle dieſe Anfänge der geiſtigen Wirklichkeit dem Bewußtſein untergeordnet werden, breiten

sie sich im Traume, soweit es überhaupt möglich ist, selbstständig aus. Eben durch die Unterordnung unter das Bewußtsein werden die Empfindungen auf äußere Objecte bezogen und von den Bildern und Vorstellungen, die das Individuum frei aus sich erzeugt, unterschieden. Auch entsteht das Interesse wie die Fähigkeit, diese Vorstellungen durch die Aufmerksamkeit auf bestimmte allgemeine Zwecke zu combiniren und ihren zufälligem Entstehen Grenzen zu setzen. Im Traume wird empfunden in der mannigfachsten Weise. Auch werden diese Empfindungen zu Bildern und Vorstellungen combinirt. Allein das Bild entspricht nicht der Empfindung, es ragt darüber hinaus, enthält Momente, welche nicht durch die Empfindung getragen werden, sondern der Production der Phantasie angehören. Eben durch diese Combination erhalten die Bilder des Traums ihre eigenthümliche Lebendigkeit. Wie wir dem regelmäßigen Schlag des Pendels wohl Melodien unterlegen und durch diese sinnliche Stütze die Vorstellung der Melodie zwischen Empfindung und Vorstellung hin und her schwankt, ein Mittleres zwischen beiden wird; oder wie wir in die Arabesken einer Tapete thierische oder menschliche Fragen hineinsehen und diese dann auch mehr sind, als bloße Bilder unserer Phantasie; so kann man genau genommen vom Träumenden nicht sagen, daß er einfach seinen Vorstellungen den Werth von sinnlichen Bildern gäbe. Seine Vorstellungen sind wirklich mehr; sie haben die sinnliche Empfindung zu ihrer Grundlage. Wie aber diese Grundlage eine falsche Deutung erhält, und den verschiedensten Bildern zur sinnlichen Stütze dienen kann, so folgen diese Bilder auch nur höchstens in ihrem allgemeinen Charakter den wechselnden sinnlichen Erregungen. Keine Aufmerksamkeit hält sie zusammen und ordnet sie nach bestimmten theoretischen oder praktischen Zwecken. Der verständige Zusammenhang der Traumbilder kann mannigfache Veranlassungen haben; er bleibt aber doch immer etwas Zufälliges. Im Allgemeinen ist ja jedes Bild, jede Vorstellung des Träumenden im Momente, wo sie auftaucht, ein ihre Theile zusammenfassendes Ganze. Darin liegt schon eine Ordnung. Die Elemente des Bildes sind immer aus den Anschauungen des wachen Bewußtseins entnommen. Je verständiger ein Traum verläuft, desto größer, ausgedehnter sind in ihm jene erinnerten Elemente.

Wir werden später die Zustände des wachen Lebens kennen

lernen, in welchen ähnlich wie im Traume, Vorstellungen mit sinnlicher Intensität und in den verworrensten Combinationen vom Geiste producirt werden. Sie sind unzweifelhaft krankhafter Natur. Wir sprechen aber auch sehr gewöhnlich von einem Träumen im Wachen. Während dieses Zustandes tauchen auch Vorstellungen in uns auf, ohne daß wir sie absichtlich hervorriefen. Allein so scheinbar zusammenhangslos sie auch wechseln und uns in sehr heterogene Situationen versetzen mögen, sie stehen mit dem gesetzlichen und gewöhnlichen Verlauf der wirklichen Welt entschieden nicht in einem so schroffen Widerspruch als meist die Bilder des Schlaftraumes. Noch viel weniger erreichen sie die sinnliche Schärfe und Lebendigkeit wie diese. Wenn wir von diesem letztern Momente absehen, so können wir ohne Zweifel mit bewußter Absicht die Bilder unsrer Phantasie in so absonderlicher und phantastischer Weise combiniren, als es in dem verworrensten Traum nur je geschieht. Nach dieser Seite hin können wir den Traum willkürlich nachahmen, oder ihn noch überbieten. Von Interesse für das Wesen des Traumes selbst ist dieser Versuch besonders dadurch, daß hier die Absicht sich einen ganz abstracten, hohlen Zweck setzt, welcher auf das Erzeugen der Bilder nur rein negativ einwirken kann. Ich halte mit Absicht allen verständigen Zusammenhang der Bilder ab; dies habe ich in meiner Gewalt; allein damit ist noch keine bestimmte Weise ihrer Combination gesetzt, sondern nur eine ganz unbestimmte Möglichkeit, die sich in der verschiedensten Weise erfüllen kann. Wodurch geschieht nun aber diese Erfüllung? Wir suchen absichtlich hin und her, um etwas recht Seltsames zu finden; dann fällt uns von selbst mancherlei ein und unter diesen verschiedenen Einfällen suchen wir das Absonderlichste aus. Entschieden spielt in diesem absichtlichen Nachahmen der Traumphantasien gerade das unabsichtliche Entstehen von Bildern die Hauptrolle. Was hierbei unsere bewußte Absicht vorzugsweise bewirkt, das Abhalten eines verständigen Zusammenhangs, eben dies leistet im wirklichen Traum der Schlaf.

Je weniger im Traume von einem wirklich freien Erzeugen der Bilder und Vorstellungen die Rede sein kann, desto mehr wird der bestimmte Inhalt des Traumes von mannigfachen äußern Bedingungen und dem momentanen leiblichen und geistigen Zustande des träumenden Individuums abhängig sein. Schon unsere frühere Betrachtung hat die Hauptmomente dieser Abhängigkeit berührt.

Natürlich dürfen wir nicht vergessen, daß das Individuum die besondre Stufe seiner Bildung, seine ganze eigenthümliche geistige Welt, in der es sich während des Wachens bewegt, in den Schlaf hinüber nimmt. Diese Besonderheit des Individuums bleibt auch für die Traumproduktionen die allgemeine bedingende Basis. Das Kind ist auch in seinen Träumen kindlich. Seine Interessen, Wünsche, Hoffnungen, der enge Kreis seiner Vorstellungen spiegelt sich in ihnen ab. Mit der Erweiterung seiner Anschauungen und Lebenserfahrungen, mit den neu auftauchenden Interessen erhalten auch die Träume neue Elemente und Wendungen. Wer viel erlebt hat, bietet auch dem Traume ein reiches Material. Die Erfahrung ist auch für ihn das allgemeine Fundament, auf welchem seine Produktionen beruhen. Mögen wir nun aber auch die mannigfachen Veranlassungen, durch welche der Traum herbeigeführt sein kann, zusammennehmen; die Frage, die wir so häufig bei dem Erwachen aufwerfen: wie bin ich nur auf diesen seltsamen Traum gekommen? wird doch meist unbeantwortet bleiben. Eben dies Geheimnißvolle des Traumes ist die immer wieder kehrende Veranlassung, ihm eine Wichtigkeit beizulegen und eine Bedeutung in ihm zu suchen, die ihm nicht zukommt. Es würde uns zu weit führen, wollten wir die Bedeutung, welche die religiöse Anschauung auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung dem Traume gegeben hat, durchnehmen. Auch abgesehen von dieser ausdrücklich religiösen Auffassung sehen wir im Zusammenhange mit verschiedenen geistigen Richtungen das Interesse für Träume und den Glauben an ihre Bedeutsamkeit bis auf die jüngste Zeit herauf bald mehr oder weniger hervortreten. Natürlich knüpft sich hieran auch immer der Versuch, die Träume zu deuten.

Innerhalb des christlichen Geistes finden wir ein überwiegendes Interesse für Traumdeutung im 14., 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts. Hier steht dies Interesse im offenbaren Zusammenhange mit der ganzen phantastischen Anschauung der Zeit. Wie man aus der Stellung der Sterne das Schicksal der Menschen herausdeuten will, wie alle Gestalten der Welt durch Sympathie und Antipathie auf einander wirken, so entstehen auch die Träume durch diese allseitigen geheimnißvollen Zusammenhänge. Eben dadurch, daß im Traume die individuelle Selbstständigkeit des Menschen aufhört, wird er tiefer in den allgemeinen Organismus der Welt

versenkt. Die Seele des Ganzen ist es, die im Traume in ihm spricht, und dem sein Schicksal offenbart, der diese räthselhafte Sprache zu deuten versteht. Vor Allem hat sich in dieser Zeit Cardanus mit der Traumdeutung beschäftigt. In den Traumbüchern, welche wir wohl jetzt noch auf den Jahrmärkten finden, haben sich diese Deutungen des Cardanus vorzugsweise erhalten. In der neueren Zeit waren es besonders Schellingsche Anschauungen, durch welche Einzelne verführt wurden, dem Traum und seinen Bildern wieder einen besondern Werth beizulegen. Eine weitere Verbreitung haben diese Phantasien nicht gefunden. In der Mehrzahl der Gebildeten möchte der Glaube an die Bedeutsamkeit der Träume wohl auf das Maß zurückgeführt sein, welches ihm zukommt.

Daß Träume in einem bestimmten Sinne bedeutsam sein können, folgt schon aus unserer vorangehenden Betrachtung. So kann ein ängstlicher Traum sehr wohl eine in uns keimende Krankheit bedeuten. Auch kann die Form, in welcher der Traum uns diese Gefahr darstellt, das Bild unseres Krankenlagers oder unseres Todes sein. Ebenso kann eine Hoffnung, ein Wunsch, eine Neigung, welche wir uns im wachen Zustande nicht zum Bewußtsein bringen, welche durch die Arbeit des täglichen Lebens in den Hintergrund gerückt wird, im Traume ohne Rückhalt hervortreten. Für die Selbsterkenntniß sind so die Träume nicht ohne Wichtigkeit. Wie oft suchen wir unsern eignen Gedanken zu entfliehen. Eine wohlbegründete Besorgniß über unser eignes oder unsrer Freunde Schicksal lassen wir nicht aufkommen. Wir scheuen uns, die Gefahr uns klar zu machen. Der Traum führt uns ohne Scheu ein Bild dieses Schicksals vor die Augen. Eine besondre Weisheit liegt darum noch nicht im Traume. Seine Bilder können ebenso sehr auch trüglich sein, bloße Einfälle und Übertreibungen unserer vom bewußten Verstande nicht überwachten Phantasie.

Am weitesten reicht die psychische Thätigkeit im Traume, wenn er Fragen des wissenschaftlichen Nachdenkens fortführt und theilweise wirklich löst. Dergleichen Fälle werden erzählt. Sie sind aber immer der Art, daß einmal das Resultat, welches der Traum aufdeckt, in dem wachen Bewußtsein schon vollständig vorbereitet erscheint. Der Traum sammelt es nur, löst es los aus der Verwickelung mit den mannigfachen Erregungen, wie das wahre Leben sie mit sich bringt. Ferner aber wird der Traum diese Resultate

doch immer bildlich darstellen. Sie müssen also eine solche sinnliche Anschaulichkeit vertragen, soll uns der Traum dazu verhelfen können. Es wird immer sehr zweifelhaft bleiben, wie weit wirklich der Traum unsere Arbeit des Nachdenkens vorwärts gebracht hat. Daß uns im Momente des Aufwachens eine Sache klar vor Augen steht, mit der wir uns vor dem Schlafe beschäftigt und die wir nicht vermochten mit klarer Bestimmtheit zu erfassen, ist durchaus keine seltene Erfahrung. Diese Klarheit ist das Ende, der Schluß des Traumes, und wir mögen daher geneigt sein, sie in den Traum selbst zu verlegen, während sie im Grunde schon dem aus dem Schlafe sich loslösenden wachen Bewußtsein angehört.

2. Das Schlafwandeln.

Daß der Schlafende seine Lage ändert und daß er einige Worte mehr oder weniger deutlich ausspricht, ist eine ganz gewöhnliche Erscheinung. Ebenso wenig ist es etwas Seltenes, daß besonders Kinder sich im Schlafe aufrichten, auch wohl aufstehen und nach einer Wanderung durch das Zimmer sich wieder ruhig schlafen legen. Um so auffallender muß es sein, daß die entwickeltern und complicirteren Formen des Schlafwandelns so äußerst selten vorkommen. Natürlich würde die Physiologie hierfür die Gründe aufzusuchen haben. Daß das Schlafwandeln einen krankhaften Zustand des Nervensystems voraussetzt, bezweifeln wir nicht weiter. Die Anfänge dieser Krankheit sind kaum weniger selten als der Traum. Und doch muß es in der innern Structur des Organismus liegen, daß er gegen die weitere Ausbildung dieser Krankheit einen starken Schutz besitzt. Für die psychologische Betrachtung entsteht aus dieser Seltenheit des Schlafwandelns eine für jetzt unauflösliche Schwierigkeit. Die vorliegenden Beobachtungen sind nämlich so unvollständig und gerade bei den interessantesten Fällen so unsicher, daß es höchst übereilt wäre, eine wissenschaftliche Deduction auf sie zu stützen. Die Erscheinungen des Schlafwandelns bieten sich meist unerwartet. Auch haben die Beobachter gewöhnlich ein gemüthliches Interesse, welches von wissenschaftlicher Unbefangenheit weit entfernt ist. Vom Experimentiren kann dabei vollends nicht die Rede sein. Besonders ausführliche Berichte besitzen wir aus dem 18. Jahrhundert über den Nachtwandler Baptista Negretti, einem Bedienten des Marquis Sale und dann über einen Apothekerlehr-

ling Castelli.*) Auf diese Erzählungen kommt noch heute die Psychologie zurück, wenn sie über die höchsten, entwickeltsten Formen des Nachtwandelns Aufschluß haben will. Auf große Zuverlässigkeit können jedoch diese Erzählungen keinen Anspruch machen. Ein Theil der mitgetheilten Facten sind so offenbar in sich widersprechend, daß sie zu dem Beobachter unmöglich Vertrauen erwecken können. Auch läßt uns der Bericht gerade über die Punkte, die besonders aufzuklären wären, meist in Stich.

Bei dieser Lage der Sache müssen auch die folgenden Betrachtungen einen problematischen und hypothetischen Charakter behalten. Es wird mehr darauf ankommen, die verschiedenen Grade bemerklich zu machen, welche nach den vorliegenden Erzählungen das Schlafwandeln zu haben scheint, und dann auf die Seiten der Erscheinung hinzuweisen, die vor Allem einer nähern empirischen Untersuchung bedürfen.

Die ersten, sehr häufig vorkommenden Anfänge des Nachtwandelns haben wir schon erwähnt. Der Schlafende verläßt sein Bett und geht bald sehr sicher, bald aber auch umhertappend, wie man im Dunkeln es zu thun pflegt, im Zimmer umher, ohne etwas vorzunehmen, was auf eine bestimmte ihm vorschwebende Traumvorstellung hindeuten könnte. Er greift auch wohl dies und jenes an, steht wie erwartend still, spricht einzelne wenig verständliche Worte, versucht es auch bisweilen sich auf die Erde niederzulegen, kehrt aber meist in sein Bett zurück, um ruhig fortzuschlafen. Ob der Schlafende seine Wanderungen über sein Schlafzimmer hinaus ausdehnt, wird schwerlich von weiterer Bedeutung sein, solange er sich in Räumen bewegt, die ihm vollständig bekannt sind. Betritt er ihm unbekannte Räume, so nimmt die Erscheinung schon eine andere Wendung, insofern hiermit schon Schwierigkeiten für sein Zurechtfinden entstehen. Früher hat man den Nachtwandlern besonders die Neigung zugeschrieben, gefährliche Gänge vorzunehmen, Dächer zu erklettern u. a. Schwerlich hat man hierzu ein Recht; wenigstens sind diese halsbrechenden Kunststücke des Nachtwandlers, die freilich das Erstaunen vorzugsweise erwecken müssen, doch immer seltenere Fälle. Ganz in der Ordnung ist es aber, wenn man es als etwas besonders Merkwürdiges ansieht, daß ein

*) S. Jessen's Psychologie S. 590.

Schlafender — was ihm im Wachen gar nicht in den Sinn kommt — zum Fenster hinaussteigt und mit großer Sicherheit auf den Dächern umherläuft, mit der Zeit auch wieder umkehrt und meist aus diesen ihm sicherlich ganz unbekannten Umgebungen den Rückweg in sein Bett glücklich findet. Natürlich wird man fragen, was den Schlafenden zu einem solchen widersinnigen Unternehmen getrieben, und wie er bei dem offenbaren Unverstand seiner Wanderungen noch so verständig hat handeln können, wenigstens auf demselben Wege wieder in das Bett zurückzugehen. Nach den Berichten soll es auch vorgekommen sein, daß ein Nachtwandler nicht in das Bett zurückgekehrt, sondern sich in die Dachrinne niederlegt und hier trotz Wind und Regen ruhig bis gegen Morgen geschlafen. Daß der Nachtwandler bei aller Sicherheit, mit der er gewöhnlich seine Wanderungen ausführt, auch einmal einen Fehltritt thut und dann von dem Dache herunterstürzt, wird uns am wenigstens wunderbar vorkommen.

Bei den erwähnten Erscheinungen kann man es dem Nachtwandler nicht anmerken, ob seine Bewegungen mit Traumbildern in einer bestimmten Beziehung stehen. Ob er, wenn er auf dem Dache umhergeht, auch träumt, daß er es thue, wissen wir nicht. Es kann sein; möglicher Weise befindet er sich aber auch in seinem Traume in einer ganz andern Situation. Bei dem Erwachen hat der Nachtwandler von seinem ganzen nächtlichen Thun meist gar keine Erinnerung. Er fühlt sich ermattet oder es schwebt ihm ein so verworrenes Traumbild vor, daß er eine bestimmte Situation darin nicht zu entdecken weiß.

Bisweilen tritt nun aber in den Bewegungen des Nachtwandlers eine direkte Beziehung zu bestimmten Traumbildern unverkennbar hervor. Wenn er sich also in ähnlicher Weise auf einen Stuhl setzt wie ein Reitender auf ein Pferd, und nun Bewegungen mit den Füßen vornimmt, wie sie ein Reitender vorzunehmen pflegt, so werden wir wohl nicht daran zweifeln, daß er im Traume im Reiten begriffen zu sein meint. Hier findet also das Eigenthümliche Statt, daß er im Schlafe den Stuhl nach seiner Gestalt zu behandeln und zu benutzen weiß; allein in demselben Momente ist ihm der Stuhl vielmehr ein Pferd. Er greift den Stuhl an wie es dessen Form verlangt und doch hat er nicht das Bild eines Stuhles sondern eines Pferdes vor sich. Bleibt dem Nachtwandler eine

Erinnerung von seinem Thun, so wird es sicherlich nicht die Vorstellung sein, daß er auf einem Stuhle, sondern daß er auf einem Pferde geritten habe.

Der Nachtwandler geht aber noch weiter. Er führt seine Traumbilder nicht bloß illusorisch, sondern wirklich aus. Er macht nicht bloß die Bewegungen eines Schreibenden etwa in der Luft oder auf der Bettdecke, sondern er nimmt Papier, Dinte, Feder und schreibt wirklich. So wird z. B. erzählt: Eine Knabe beschloß, als er sich über die zahlreichen Sperlingsnester in dem Strohdach einer Scheune gewundert hatte, diese bei nächster Gelegenheit zu zerstören. In der dritten oder vierten Nacht darauf stand er im Schlafe auf, stieg aus dem Fenster, kletterte auf das Dach der Scheune, zerstörte die Nester und brachte eine Anzahl junger Sperlinge in seiner Schlafmütze mit sich in sein Bett zurück. Als er am Morgen erwachte, suchte er vergebens nach seiner Schlafmütze und rief endlich aus: der Geier wird doch nicht sein Spiel mit meiner Nachtmütze haben; mir träumte, ich hätte junge Sperlinge ausgenommen, die ich alle in die Mütze steckte, und es ist keins von beiden da. Nachdem das Bettzeug heraus genommen war, kam die Nachtmütze mit den jungen Vögeln zum Vorschein.*) Analoger Fälle werden uns eine Menge erzählt. Offenbar liegt das Charakteristische dieser Art des Traumhandelns darin, daß in ihm der Schlafende dem äußern Anscheine nach ganz ähnlich verfährt, wie ein Wachender. Mag auch sein Thun ohne große geistige Bedeutung sein, er behandelt die ihn umgebenden Dinge in durchaus verständiger Weise, und führt, wie es aussieht, eine bestimmte Absicht so aus, als wenn er seiner Sinne vollkommen mächtig wäre. Am meisten muß dieser Schein entstehen, wenn sein ganzes Thun auch in seinem Anfange und seinem Ende zweckmäßig und der Sitte gemäß verläuft; wenn er also nicht im Hemde seine Handlungen vornimmt, Vogelnester zerstört u. d., sondern sich ordentlich ankleidet, und ebenso nach vollbrachter Handlung wieder, wie es sich gehört, in sein Bett zurückgeht. Daß dies für den Schein eines verständigen Handelns von Wichtigkeit ist, liegt auf der Hand. Eben darum ist aber gerade dieser Anfang und dieses Ende des Nachtwandelns bedeutsamer, als man auf den ersten Anblick meinen könnte.

*) Jessen a. O. S. 576.

In dieser höchsten, entwickeltsten Form des Schlafhandelns entstehen verschiedene Grade durch die verschiedenen geistigen Fähigkeiten, welche bei dem Schlafenden in Thätigkeit zu treten scheinen. Meist sind die Handlungen, welche der Nachtwandler vornimmt, sehr unbedeutender Art. Die gewohnten Geschäfte des täglichen Lebens, insoweit sie keine große Überlegung erfordern, sind es vorzugsweise, auf welche sich sein Thun beschränkt. Nach den Erzählungen soll es aber vorgekommen sein, daß Nachtwandler angefangene wissenschaftliche Arbeiten fortgesetzt, Poesien, Predigten niedergeschrieben u. d. Von dem erwähnten Apotheker wird berichtet, daß er im Schlafe Arzeneien angefertigt, ganz den Recepten gemäß, daß er auch erkannt, wenn die Recepte fehlerhaft verfaßt waren, und daß er dann seinen Herrn zur Hülfe herbeigerufen. Auch soll er medicinische und botanische Schriften nicht bloß laut gelesen, sondern auch bisweilen sein Urtheil über das Gelesene ausgesprochen haben. Ja, er ist auf mannigfache, in sein Fach schlagende Debatten ganz verständig eingegangen, hat seine Ansichten gegen Einwürfe vertheidigt, auch sich eines Bessern belehren lassen.

Besonders von Interesse ist die Frage, wie sich die Sinne des Nachtwandlers verhalten. Die vorliegenden Berichte geben uns hierüber nur sehr unsichere Auskunft. Ohne Zweifel wird auch in dieser Beziehung der Zustand der Nachtwandler ein mannigfach verschiedener sein. Für jetzt ist es aber nicht möglich, diese mannigfachen Wendungen bestimmt zu verfolgen, und eine allgemeine Regel darin aufzufinden.

Der Gefühlssinn scheint bei allen Nachtwandlern vorzugsweise offen. Sie orientiren sich über die äußere Umgebung besonders durch das Umhertasten. Bewegen sie sich in Räumen, die ihnen vollständig bekannt sind, so liegt es nahe, die Sicherheit ihrer Bewegungen eben hierdurch erklärt zu finden. Man hat aber auch gemeint, daß ähnlich wie sich bei den Blinden ein sehr feines Gefühl bildet für die verschiedenen Eindrücke, welche die wechselnde Umgebung ohne Zweifel auch schon in einiger Entfernung auf die Haut macht, auch beim Nachtwandler dieser gesteigerte Hautsinn entstehe. Eben hierdurch sei er im Stande auch in unbekannten Räumen umherzugehen, auch in den Weg tretenden Hindernissen auszuweichen, ohne ausdrücklich zu tasten. Thatsache ist es, daß die Nachtwandler fast ohne Ausnahme sicher aber langsam gehen.

Daß sie nie fehltreten, sich nie stoßen, ist Aberglaube. Wollen wir einmal jene Analogie mit einem Blinden gelten lassen, so entsteht die weitere Frage, ob der Nachtwandler für alle den Hautsinn treffenden äußern Reize eine gleiche Offenheit zeigt. Von der Kälte der Luft, welcher sie sich halbnackt aussetzen, scheinen sie wenig irretirt zu werden. Von dem Matador der Nachtwandler, dem Apothekerlehrling, werden seltsame Dinge erzählt. Zu Zeiten ist er im Schlafe über die Straße gegangen ohne zu erwachen. Dann hat ihn aber auch wieder ein frischer Luftzug auf der Stelle von seinem Paroxismus befreit und in einen gesunden Schlaf geworfen. Bei allen seinen Manipulationen ist das feine Gefühl eine nothwendige Voraussetzung. Einmal ist man aber durch seine gar zu verständigen Reden auf den Verdacht gekommen, er simulire den Schlaf. Zur Prüfung hielt man ihm ein brennendes Licht an die Hand. Castelli zog jedoch seine Hand nicht zurück; erst beim Erwachen klagte er über einen Schmerz in der Hand, von dem er nicht wisse, woher er komme.

Anders benimmt sich Baptista von Negretti, der Rival Castelli's. Er soll nach dem Bericht in allen seinen zum Theil sehr verwickelten Traumhandlungen die Augen nie geöffnet haben. Allerdings bewegen sich diese immer in Räumen, die ihm aus seinen täglichen Geschäften bekannt sind. Auch unternimmt er nichts, was nicht durch die Hülfe des Tastens ausgeführt werden könnte. Besonders im Anfange seines Nachtwandelns sind seine Bewegungen etwas unsicher; er tastet umher; im weitern Verlauf aber verliert sich diese Unsicherheit und kehrt etwa nur wieder, wenn er in Lokale tritt, deren ganze Structur ihm weniger in der Erinnerung sein mochte. Als man eine Thür geschlossen, aus welcher er im Schlafe hinausgegangen war, stieß er sich sehr heftig an den Kopf, ohne sich hierdurch weiter irretiren zu lassen. Einst rieb man seine Beine mit einem Stock. Dies fühlte er sogleich, bildete sich aber ein, der Hund des Hauses laufe ihm nach. Zuerst schalt er ihn; da man aber das Reiben fortsetzte, holte er sich eine Ruthe, um den Hund abzuwehren.

Außer dem Gefühlssinn ist es besonders der Gesichtssinn, welcher sich bei den Nachtwandlern mehr oder weniger den äußern Reizen öffnet. Theilweise halten die Nachtwandler die Augen ge-

schlossen. Bei denen, welche sie öffnen, will man einen starren Blick beobachtet haben. Sie sehen ins Unbestimmte hinaus, ohne die Richtung der Augen zu verändern. Verfolgen sie irgend Etwas mit den Augen, so sollen sie dabei den ganzen Kopf drehen. Daß die Nachtwandler die Augen wirklich bei ihren Handlungen benutzen, darüber kann gar kein Zweifel sein. Es entsteht nur die Frage, wie weit dies geschieht. Gewöhnlich hält man fest, daß die Nachtwandler nur dasjenige mit den Augen wirklich bemerken, was mit ihren Traumbildern in Beziehung steht und sich diesen einreiht. Im Wesentlichen wird dies richtig sein. Jedoch wären hier besonders genauere Beobachtungen nöthig, um die mannigfachen Weisen zu bestimmen, in welchen dieses Einreihen geschieht. So lange wir hierauf nicht reflectiren, bleibt jener allgemeine Gesichtspunkt sehr unbestimmt. Nach den verschiedenen Erzählungen ist die Fähigkeit der Nachtwandler, die Traumvorstellungen, welche wir bei ihnen voraussetzen, der äußern Umgebung anzupassen und sie eben durch die Bilder, welche die geöffneten Augen ohne Zweifel erhalten, zu erweitern oder auch zu specialisiren, eine sehr verschiedene. Auch wäre es jedenfalls eine falsche Ansicht, wenn wir etwa meinen wollten, daß der Nachtwandler nur das mit den Augen bemerkt, was er nach seinem Benehmen auch der Wirklichkeit entsprechend erkennt und behandelt. Wenn z. B. der Nachtwandler einen Stuhl benutzt, um darauf wie auf einem Pferde zu reiten, so darf man darum noch nicht meinen, daß die Sicherheit, mit der er den Stuhl angreift, nicht durch die Hülfe der Augen vermittelt wäre. Daß der Nachtwandler diesen Stuhl seinen Traumbildern einreiht, kann man gewisser Maßen auch sagen. Jedoch wäre dieses Einreihen offenbar ganz andrer Art, wenn er den Stuhl nur als Stuhl und nicht zugleich als Pferd behandelte. Wollen wir einmal den verschiedenen Berichten Glauben beimessen, so ist in ihnen besonders auffallend, wie bisweilen der Nachtwandler blind zu sein scheint für Gegenstände, die seinen wahrscheinlichen Traumbildern ganz nahe liegen, und dann wieder Gegenstände bemerkt, die ihm fern stehen müßten und durch die seine Handlungen eine neue Wendung bekommen. Auch müssen wir wohl bedenken, daß wenn wir einem Nachtwandler zugestehen, daß er Etwas, was seinem Traumbilde sich einreiht, sucht und zwischen andern Gegenständen glücklich herausfindet, er dann auch dieses Andere nothwen-

dig bemerken muß. Hier iſt auch das Ausſchließen aus den Traumbildern durch das Sehen und Bemerken vermittelt. Beſonders der nachtwandelnde Apotheker iſt nach den Erzählungen eben in dieſer ganzen Frage, was die Nachtwandler durch die Augen bemerken und nicht bemerken, ein ſo räthſelhafter Menſch, daß man es ſeinem Herrn nicht verdenken könnte, wenn er ihm öfter ein Licht an die Hand gehalten hätte.

Über die Benutzung der Augen würde es beſonders von Intereſſe ſein, mit den Nachtwandlern Experimente anzuſtellen, welche — wie man erzählt — im Schlafe leſen und ſchreiben. Sehr häufig erwähnt wird der Verſuch, welchen ein Erzbiſchof von Bordeaux mit einem ſchreibenden Nachtwandler gemacht haben ſoll. Wir theilen ihn mit, weil daraus ohne Weiteres erſichtlich, auf welchen höchſt unvollkommenen Verſuchen unſere Kenntniß des Traumhandelns für jetzt beruht. Jener Erzbiſchof kannte nämlich, als er noch auf dem Seminare lebte, einen jungen Geiſtlichen, welcher ein Nachtwandler war. Neugierig, die Natur dieſer Krankheit kennen zu lernen, begab er ſich alle Abende, wenn derſelbe eingeſchlafen war, in ſein Zimmer. Unter Andern ſah er, daß der Geiſtliche aufſtand, Papier nahm, Reden ausarbeitete und niederſchrieb. Wenn er eine Seite vollgeſchrieben, überlas er ſie von oben bis unten mit lauter Stimme, mißfiel ihm dann etwas, ſo ſtrich er es aus und ſchrieb die Verbeſſerung mit der größten Richtigkeit darüber. Ich habe (ſagt der Referent Pigatti) den Anfang einer von ſeinen im Schlafe geſchriebenen Reden geſehen, ſie war gut abgefaßt und richtig geſchrieben; es befand ſich aber eine Verbeſſerung in derſelben, worüber man erſtaunen mußte. Er hatte an einer Stelle geſetzt: ce devin enfant, und wählt beim Überleſen das Wort adorable ſtatt devin; er ſtrich daher das letztere Wort durch und ſchrieb gerade über daſſelbe das erſtere. Hierauf hatte er bemerkt, daß das ce vor adorable nicht ſtehen könne, und auf das Geſchickteſte ein t zu ce hinzugefügt. Der Erzbiſchof, der ein Augenzeuge dieſer Begebenheit war, hielt dem Nachtwandler, um ſich zu überzeugen, ob er keinen Gebrauch von ſeinen Augen mache, einen Pappdeckel unter das Kinn, ſo daß ihm dadurch der Anblick des auf dem Tiſche liegenden Papiers entzogen ward. Allein er fuhr fort zu ſchreiben, ohne daß er es gewahr wurde. Er wollte hierauf gerne wiſſen, wodurch ein Traumwanderer die Gegenwart

der ihm vor Augen liegenden Gegenstände beurtheile. Er nahm ihm daher das Papier weg, worauf er schrieb, und legte ihm zu verschiedenen Malen andere Stücke Papier hin, allein er ward es immer gewahr, weil diese Stücke nicht mit dem anderen an Größe übereinstimmten. Denn wenn man ihm ein dem seinigen an Größe vollkommen gleiches Papier vorlegte, so hielt er es für das seine und schrieb die Verbesserungen an die Stelle hin, wo sie auf dem weggenommenen Papier hätten stehen sollen.

Der Erzbischof hält die Meinung fest, daß auch der beobachtete Nachtwandler die Augen bei allen seinen Handlungen gar nicht gebrauche. Pigatti behauptet dagegen, daß er nur diejenigen Gegenstände sehe, „deren er benöthigt sei, oder welche seiner Einbildungskraft gegenwärtig sind." Er hebt hervor, daß jener Nachtwandler stets bemerkt, ob seine Feder schrieb oder nicht; daß er auch Noten geschrieben und ihnen stets die richtige Stellung gegeben, auch den Text richtig hinzugefügt, ja daß er zuerst die Noten offen gelassen und dann erst ausgefüllt habe. Wenn er ein an Größe ungleiches, ihm unterschobenes Papier nicht für das seinige gehalten, so habe er nicht nöthig gehabt, dasselbe zu betasten. Daß er dagegen ein gleich großes mit dem seinigen verwechselt, beweise — meint Pigatti nun doch wieder — daß er nur das Papier, und nicht die Buchstaben gesehen habe.

Daß die Nachtwandler hören, zeigen sie vor Allem dadurch, daß sie auf Fragen antworten. Dies thun nach den vorliegenden Erzählungen in der Regel alle Nachtwandler, welche im Schlafe sprechen. Gehen sie stumm umher, so achten sie auf keine Anrede. Auch in Bezug auf das Hören pflegt man festzuhalten, daß die Nachtwandler nur das vernehmen, und vor Allem nur auf die Frage antworten, welche sich ihren Traumvorstellungen einreiht. Die Schwierigkeiten, die hierbei entstehen, sind ähnlicher Art als die vorher in Bezug auf das Sehen hervorgehobenen. Mit dem nachtwandelnden Apotheker will man auch in dieser Hinsicht einige Versuche angestellt haben. Unter Anderem soll ihn der Arzt während seines somnambulen Zustandes gefragt haben, ob er denn nicht gewahr werde, daß er wieder im Nachtwandeln begriffen sei. Diese Frage habe „den Zusammenhang seiner Gedanken so zerrissen," daß er eingeschlafen sei, ohne weiter zu antworten.

Was endlich das Riechen und Schmecken der Nachtwandler betrifft, so sind die Notizen, welche die verschiedenen, ohnehin wenig zuverlässigen Berichte hierüber enthalten, so dürftig, daß sie uns keinen sichern Anhalt bieten. Der vorher erwähnte Pigatti erzählt, daß der von dem Erzbischof beobachtete Nachtwandler häufig nach überzuckerten Sachen verlangt habe. Gab man ihm dergleichen, so fand er sie sehr gut. Steckte man ihm aber zu andern Zeiten, wo seine Einbildungskraft nicht damit beschäftigt war, solche Süßigkeiten in den Mund, so fand er keinen Geschmack daran und spie sie aus. Anders verhielt sich der Bediente Negretti. Er machte sich mit eignen Händen einen Salat zurecht und setzte sich hin um zu essen. Man wird also vermuthen, daß seine Einbildungskraft mit dem Salate beschäftigt war. Trotzdem hat er es nicht bemerkt, als man die verschiedensten andern Gerichte untergeschoben, vielmehr Alles mit gleichem Appetite verschlungen, was man ihm vorgesetzt. Auch Wein und Wasser konnte er nicht von einander unterscheiden.

Über die Experimente, welche man mit dem Apotheker vorgenommen haben soll, mag hier die Stelle Platz finden, welche sich auf dessen Geruch bezieht. „Um seinen Geruch zu prüfen, stellte sich die Frau des Apothekers, als ob sie die aqua matricalis zurückbrächte, weil es bloßes Wasser sei und keinen Geruch habe. Er roch daran und setzte das Fläschchen stillschweigend auf den Tisch. Nun, was sagen Sie dazu? Genug, sagte er, ich habe ihr aqua matricalis gegeben und ich weiß was ich gethan habe. Aber ohne Geruch. Ich weiß, was ich Ihr gegeben habe und gehe Sie fort. Sie verlangte anderes Wasser oder ihr Geld zurück. Hierauf sagte er etwas ungeduldig: solche Verdrießlichkeiten begegnen nur mir, setzte das Fläschchen bei Seite, nahm 6 Soldi aus dem Tischkasten, gab sie ihr wieder und sagte, reise Sie glücklich. Bei andern Versuchen konnte er Anis- und Chamillenpulver nicht am Geruch unterscheiden, sondern öffnete die Tüten und unterschied sie an der Farbe. Die Frau des Hauses stellte sich, als wolle sie Chamillenpulver haben und behauptete, es habe keinen Geruch, indem sie ihn aufforderte, sich selbst davon zu überzeugen. Er roch zweimal daran und sagte: ich habe den Schnupfen, aber Sie kann sich darauf verlassen, daß die Chamille gut ist. Der Arzt stellte sich, als wolle er Castoreumtinctur haben, und behauptete, es sei verraucht und

rieche nicht mehr. Das ist nicht möglich, sagte Castelli. Riechen Sie daran, erwiderte der Arzt, und hielt sie ihm vor die Nase. Ich habe den Schnupfen, sagte er abermals, ich kann die Sache daher nicht entscheiden; ich weiß aber, daß man hier Alles ordentlich behandelt."

Dem Nachtwandeln geht in der Regel ein ruhiger Schlaf voraus, und ebenso geht dasselbe wieder in einen solchen über. Eben hierin wird nun auch der Grund liegen, daß der Nachtwandler beim Erwachen so selten eine Erinnerung von den vorgenommenen Handlungen und von den diese begleitenden Traumbildern hat. Es soll aber auch vorkommen, daß die wache Thätigkeit unmittelbar in ein Schlafhandeln übergeht und der Schlafende sein Thun, in welchem er sich im Momente befand, ohne auffallende Störungen fortsetzt. So erzählt Carus*): „Ich zähle noch jetzt eine feine gebildete Frau unter meinen Kranken, welche seit einer Reihe von Jahren, in Folge langer nächtlicher Schlaflosigkeit, öfters plötzlich im Sitzen, Stehen, ja im Gehen einschläft, die Augen schließt, mit sehr erhöhtem Gefühl der Fingerspitzen sich leicht orientirt, ihre häuslichen Geschäfte fortsetzt, spricht, schreibt, weibliche Arbeiten macht, doch nie im Stande ist, Nahrung oder Getränke während dieses Zustands zu sich zu nehmen, und wenn sie dann ebenso plötzlich erwacht, durchaus nichts von alle dem weiß, was sie in dieser Zeit gemacht hatte."

Daß ein Fußgänger, wenn er nach langer Wanderung schläfrig wird, seine Bewegungen in einem Zustande fortsetzt, aus welchen er plötzlich, etwa bei einem Fehltritt, wie aus dem Schlafe erwacht, ist durchaus nichts Seltenes. Für einen tiefen Schlaf werden wir jedoch diesen Zustand schwerlich ansehen wollen. Gerade als ein solcher charakterisirt sich aber in der Regel das Nachtwandeln. Es tritt meist zu der Zeit ein, wo der Schlaf am tiefsten zu sein pflegt, und erscheint durchaus nicht als ein Übergang des Wachens in den Schlaf oder des Schlafes in das Wachen. Die Nachtwandler sind durchgängig schwer durch äußere Reize zu erwecken. Dies ist ja auch unmittelbar die Bedingung ihres Schlaf-

*) Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt S. 51.

handelns, indem dieses selbst meist äußere Reize herbeiführt, welche sonst den Schlafenden ohne Weiteres erwecken würden. Der Nachtwandler stellt diesen äußern Reizen nicht die Ruhe des Schlafs, sondern eine bestimmte Richtung leiblicher und psychischer Thätigkeit entgegen, durch welche er einen Kreis von Empfindungen seinen Traumbildern unterordnet. Ebenso wird er zufällig ihn treffende Reize, die sonst den Schlafenden erwecken, bis zu einem bestimmten Grade seinem Traume einreihen. Auch können ihn diese, statt ihn aus dem Schlafe zu wecken, zunächst nur aus seinem Traumhandeln reißen und in einen ruhigen Schlaf versetzen. Wenn der Zuruf des Namens eine große Gewalt über die Nachtwandler ausübt, so erklärt sich dies zunächst dadurch, daß dieser Reiz, zumal wenn er sich öfter wiederholt, nur sehr selten sich einem bestimmten Traume wird unterordnen lassen. Der Klang des Namens hat seinen schlechthin bestimmten Sinn. Wird er vernommen und verstanden, so erregt er immer Aufmerksamkeit und Erwartung. Sobald wir ihn hören, tritt uns eine andere Person gegenüber, der wir unsere eigene Persönlichkeit entgegensetzen. Sobald wir aber dies thun, ist es auch mit dem Schlafe zu Ende.

Die Tiefe, welche der Schlaf des Nachtwandlers besitzt, ist ohne Bedenken eine krankhafte. Die Bewußtlosigkeit, in welcher er sich befindet, hat nothwendig noch andere Bedingungen, als welche den normalen Schlaf herbeiführen. Als eine Krankheit wird denn auch das Nachtwandeln von der Medicin ganz allgemein betrachtet. Nach den Berichten sollen auch dem Nachtwandeln bisweilen einzelne Zuckungen, Convulsionen oder ein kataleptisches Erstarren vorausgehen. Alles was den Schlaf schwer und unruhig macht, scheint das Nachtwandeln zu befördern, namentlich der Genuß schwer verdaulicher Speisen und geistiger Getränke. Früher nannte man das Nachtwandeln bekanntlich Mondsucht, weil man meinte, es träte nur zur Zeit des Vollmondes ein und sei daher auch auf einen Einfluß des Mondes zurückzuführen. Diese Beobachtung ist nun jedenfalls irrig, ob wohl — wie bei so manchen andern Krankheiten — in einzelnen Fällen auch die Paroxismen des Nachtwandelns mit dem Mondwechsel zusammen treffen mögen. Ob etwa nur die eigenthümliche Beleuchtung des Mondes zum Nachtwandeln reizt, oder ob der Mond noch eine weitere Rolle dabei spielt, ist für jetzt noch eine offene Frage.

Um den psychischen Zustand des Nachtwandlers zu fassen, haben wir zunächst das Eigenthümliche der Erscheinung in seiner ganzen Bestimmtheit uns klar zu machen.

Die Bewegungen des Nachtwandlers haben nichts Krankhaftes an sich. Sie sind nicht krampfartig, etwa dem Veitstanz ähnlich, beschränken sich auch nicht auf einzelne Parthien in den willkürlich beweglichen Muskeln, wie die Reflexbewegungen, sondern stellen sich dem Beobachter so dar, als wären sie das Product des bewußten Willens. Sie sind sowohl in ihren einzelnen Elementen als auch in der Combination derselben durchaus zweckmäßig. Das Umhergehen und Handeln bringt nun aber weiter den Nachtwandler mit den äußern Dingen in ein wechselndes Verhältniß. Zweckmäßig sind seine Bewegungen, indem sie sich der Beschaffenheit der äußern Umgebung accomodiren. Er geht anders auf dem ebenen Fußboden als die Treppe herauf oder herunter; er greift das Fenster, aus dem er steigt, anders an, als den Stuhl, den Tisch u. s. w. Natürlich müssen wir annehmen, daß er diese verschiedene Gestalt und Lage der ihn umgebenden Dinge irgendwie gewahr wird. Als eine Maschine, die sich in einer Reihe von Bewegungen abspielt, können wir ihn unmöglich ansehen. Vielmehr ist auch in dieser Beziehung der Nachtwandler wie ein Wachender, welcher sich durch die sinnliche Empfindung über die äußere Umgebung orientirt. Die Annahme, daß der Nachtwandler das Bild der bestimmten Räumlichkeit vor sich habe, in welchem er sich bewegt, und nur hierdurch sich der Umgebung accomodirt, hat auf viele Wanderungen der Nachtwandler keine Anwendung. Auch müssen wir wohl bedenken, was wir durch diese Annahme dem Nachtwandler zumuthen. Er muß den Verlauf seiner Wanderung immer in das Bild eintragen, mit der Erinnerung verfolgen; sonst hilft ihm die Bekanntschaft mit seiner Umgebung offenbar nichts.

Die zweckmäßige, der äußern Umgebung sich accomodirende Bewegung pflegen wir als ein Handeln zu betrachten und auf den Willen zurückzuführen. Sehen wir den Nachtwandler als einen Schlafenden an, und sprechen ihm also das Bewußtsein ab, so würde in ihm also ein bewußtloses Handeln, ein bewußtloses Wollen hervortreten.

Bleiben wir zunächst hierbei stehen, so werden wir die psychische Möglichkeit des Schlafwandelns im Allgemeinen darin finden,

daß auch für den praktischen Geist, den Willen, die unbewußte Einheit des individuellen Selbstgefühls die constante Basis bildet, daß eben aus dieser zunächst der bewußte Wille hervorgeht. Das Schlafhandeln ist der augenscheinliche Beweis hiervon. In ihm tritt eine bestimmte Station des werdenden Willens für sich hervor, wird durch den Schlaf und den ihn begleitenden organischen Proceß fixirt.

Wir haben früher gesehen, wie in der bewußten willkürlichen Bewegung unseres Leibes immer ein bewußtloses Moment liegt. Nicht direct durch unseren abstracten Willen bewegen wir den Leib, sondern wir erzeugen das Bedürfniß, den Trieb der Bewegung. Eben dieses entsteht im Nachtwandler unmittelbar, ohne vom Willen gesetzt zu sein. Daß hiermit ein anderer Proceß im Organismus und vor Allem im Gehirn verbunden ist als beim gewöhnlichen Traum, werden wir natürlich vermuthen müssen.

Im wachen Bewußtsein ordnen wir unsere Bewegungen einem bestimmten Zwecke unter. Wir führen in ihnen eine besondere Absicht von größerer oder geringerer geistiger Bedeutung aus. Wir können aber auch das Umhergehen selbst zum Zweck machen, wenn wir auch nicht diesen Zweck in jedem Momente klar vor Augen haben. Analoge Unterschiede werden auch beim Nachtwandler statt finden. Im Allgemeinen werden wir sicher festzuhalten haben, daß beim Nachtwandler der Trieb des Wanderns in seinem ganzen psychischen Zustande das ursprünglich entstehende, wichtigste, seine Vorstellungen beherrschende Moment ist. Wir können sehr lebhaft träumen, daß wir umhergehen, irgend etwas vornehmen, unsere gewohnte Arbeit verrichten, ohne dabei auch nur ein Glied zu rühren. Die sinnliche Lebhaftigkeit des Bildes ist es nicht, wodurch der Bewegungstrieb nothwendig erregt wird. Dieser erscheint vielmehr auch bei den lebhaftesten Träumen immer selbstständig zu entstehen; wenigstens werden diese nur im Stande sein, ein Wandern hervorzurufen, wenn der Schlafende ohnehin dazu vollständig disponirt ist. Es wird sich also hiermit ähnlich verhalten, wie mit der Entstehung der Gemüthserregung im Traume.

Wenn der Schlafende nur im Zimmer umhergeht, ohne etwas Zusammenhängendes vorzunehmen, so wird sein Thun wahrscheinlich nur von sehr verworrenen Bildern begleitet sein. Je bekannter ihm im Wachen das Lokal seiner nächtlichen Wanderung ist,

desto weniger bedarf er der Erinnerung, um sich sicher darin zu bewegen. Er führt die Bewegungen aus, die er unendlich oft schon ausgeführt hat. Schwebt ihm das Bild der ihm gewohnten Umgebung vor, so wird dies eher durch seine Wanderung selbst entstehen, als daß diese von dem Bilde angeregt wäre. Jedenfalls öffnet sich unmittelbar mit der Bewegung, wenn auch in noch so unbestimmter Weise, die Sphäre der sinnlichen Empfindung. Der Nachtwandler mag immerhin weder sehen noch hören: er wird wenigstens fühlen und eben diese Empfindungen, welche die Bewegungen begleiten, werden diese nicht bloß regeln, sondern auch — wie es ja überhaupt im Traume geschieht — zu mannigfachen Traumbildern die Veranlassung geben.

Jedenfalls sehr bezeichnend für den ganzen psychischen Zustand des Nachtwandlers ist es, wenn er Handlungen vornimmt, die offenbar mit bestimmten Traumbildern in Beziehung stehen, in denen ihm aber die Dinge, an denen er seine Handlungen applicirt, für etwas Anderes gelten als sie wirklich sind. Wenn er z. B. auf einem Stuhle, auf der Fensterbrüstung reitet, und zwar sich dabei mit einer Sicherheit benimmt, daß über seine sinnliche Empfindung kein Zweifel entstehen kann. Wir haben früher gesehen, wie im Traume etwas ganz Analoges vorkommt. Die sinnliche Empfindung wird zu einem Traumbilde verarbeitet, welches nun aber nicht die dieser Empfindung entsprechende Vorstellung ist, sondern noch ganz andere Elemente in sich enthält, aber trotzdem seine Lebendigkeit durch die sinnliche Basis empfängt, auf der es ruht. Die Empfindungen, welche der Nachtwandler hat, indem seine Beine den Stuhl umspannen, geben seinem Traumbilde des Reiters die sinnliche Lebendigkeit. Wenn der Wandertrieb mit diesem Bilde zugleich entstand, so werden sich die Eindrücke, die er von der äußern Umgebung empfängt, eben diesem Bilde einordnen. In seinem geöffneten Auge spiegelt sich der Stuhl, und dem entsprechend wird die Netzhaut afficirt; auch sucht er am Stuhle keinen Zügel, sondern ergreift ohne umherzutappen die Stuhllehne — und doch befindet er sich in der Illusion, ein Pferd vor sich zu haben und zu behandeln. Gerade diese Verwirrung charakterisirt seinen ganzen Zustand. Die Sinne öffnen sich, Bilder werden producirt, ohne daß beide Elemente vom Bewußtsein beherrscht werden; ebenso regt sich der Wille, allein er schwankt zwischen jenen beiden Elementen hin und

her. Die Bewegungen des Handelns legen sich theils den Empfindungen theils den Vorstellungen an. In ihnen kommt die Verwirrung zum offenen Ausdruck. Wenn ein Nachtwandler zum Fenster hinaussteigt und auf dem Dache umhergeht, so kann die Sicherheit seiner Bewegungen sehr wohl durch den Gebrauch der Augen unterstützt werden. Und doch könnte er, wenn er erwachte, die Erinnerung haben, daß er auf einem bequemen Fußstege einen Berg bestiegen, und eine weite Aussicht über Felder und Städte genossen.

Die höchste Form des Nachtwandelns mit dem allseitigsten Scheine des verständigen Bewußtseins wäre nun die interessanteste.

Lassen wir die Thatsache einmal gelten, wie würden wir den psychischen Zustand des Nachtwandlers zu fassen haben?

Trotz alles Scheins der Verständigkeit paßt doch zunächst die Handlung, welche der Nachtwandler vornimmt, durchaus nicht in die Zeit, in der er sie vornimmt. Er hat sich niedergelegt, um zu schlafen. Legen wir ihm den freien Entschluß unter, aufzustehen um die Arbeit des Tages vorzunehmen, so könnte man ja hierfür mancherlei Motive auffinden. Der Nachtwandler hat dergleichen nicht; d. h. er bringt seine Handlung mit dem geregelten Verlauf seines Thuns nicht in Beziehung. Im wachen Bewußtsein knüpfen wir in unserm bestimmten Thun an die Vergangenheit an. Für diese haben wir ebenso sehr unsre Augen offen, wie für die Verhältnisse, die uns in unseren einzelnen Handlungen umgeben. Der Nachtwandler setzt seine Handlung in die Welt hinein, ohne um sich zu sehen. Sie steht, so verständig sie für sich sein mag, isolirt da. In dem bewußten Handeln gehen wir aber noch weiter. Die einzelnen Momente und Acte, aus welchem die Handlung besteht, ordnen wir mit mehr oder weniger Bestimmtheit dem Ganzen unter. Dies Ganze hebt sich aus der Äußerlichkeit, in welcher die Handlung verläuft, als solches heraus. Es ist der vorgestellte Zweck, den wir verfolgen. Ebenso behalten wir, auch wenn wir dies nicht ausdrücklich ausführen, bei jedem einzelnen Acte des Handelns die Fähigkeit, ein andres Handeln uns vorzustellen. Eben hierauf gründet sich die Möglichkeit der Willkür.

Indem wir dem Nachtwandler alle diese Momente, die im bewußten Handeln enthalten sind, absprechen, werden wir sein Handeln im Allgemeinen als ein instinctartiges bezeichnen müssen.

Die wesentlich darin hervortretenden Momente: die Empfindung, die Vorstellung, der Wille fallen schlechthin in Eins zusammen.

Der Nachtwandler wäre also gerade in dem scheinbar verständigsten Handeln dem Thiere ähnlich. Der specifische Unterschied dieses menschlichen Instincts von dem thierischen bestände offenbar darin, daß im Menschen dieser Instinct nicht unmittelbar gegeben, sondern vielmehr aus der Gewohnheit erst erzeugt wäre. Der Nachtwandler thut nur, was ihm durch die Gewohnheit in vollem Sinne zur zweiten Natur geworden ist. Ferner aber tritt dieser Instinct beim Menschen als ein besondrer Krankheitsparoxismus auf. Er ist eine einzelne, umgrenzte Handlung oder ein Complex von Handlungen, welche als solche nur besondre Seiten des Individuums berühren, ein besondres Stück aus seinem ganzen Wesen herausnehmen, und momentan in diese Bornirtheit das Individuum aufgehen lassen. In diesem instinctartigen Zustande könnte das Individuum für die wechselnden Erscheinungen seiner äußern Umgebungen freilich offen sein. Auch wäre die psychische Beschränktheit in der es sich bewegt, eine mehr oder weniger elastische; sie vermöchte zufällige äußere Eindrücke zu verarbeiten und sich unterzuordnen. Allein über eine bestimmte Grenze hinaus wäre das Individuum schlechthin verschlossen. Es sieht und hört, aber bemerkt und versteht nicht.

Wir lassen es schon wegen der unzureichenden Beobachtungen unentschieden, ob das Nachwandeln diese Tiefe des instinctartigen Thuns annehmen kann. Wäre dies der Fall, so hätten wir eigentlich kein Recht, dieses Nachtwandlen noch als einen Schlaf zu betrachten. Es wäre nur vom Schlafe umgeben; es ginge aus diesem hervor und in ihn wieder zurück. Schon hieraus würde es zu erklären sein, wenn für den Nachtwandler keine Erinnerung an sein Handeln zurückbleibt. Allein auch dann, wenn der Nachtwandler plötzlich aus seinem Zustande herausgerissen würde, eine Erinnerung an sein thierisches Thun würden wir doch nicht zu erwarten haben.

Gleichviel aber ob wir irgend eine Form des Nachtwandelns mit dem instinctartigen Thun identificiren dürfen — es bleibt das Ideal alles Nachtwandelns, das Ziel, dem sich die verschiedenen Formen mehr oder weniger nähern. Es würde daher auch nicht ohne Interesse sein, die verschiedenen Gestalten und Stufen des

thierischen Instincts mit den verschiedenen Stufen des Nachtwandelns zu paralleliſiren. Jedenfalls haben wir vor Allem festzuhalten, daß das bewußtlose Thun des Nachtwandlers durch den Proceß der Gewohnheit und durch die in ihr enthaltene Verleiblichung geistiger Fertigkeiten wesentlich bedingt ist. Am häufigsten recapitulirt der Nachtwandler nur das Thun seines gewohnten täglichen Lebens. Wenn ihm irgend ein geistiges Thun einmal besser gelingen sollte als im wachen Zustande, so wird dies in analoger Weise zu fassen sein als wie wir die ähnlichen Erscheinungen des Traumes faßten. Ein nach allen Seiten hin vorbereitetes Produkt der vorangegangenen bewußten Thätigkeit bricht hervor und löst sich aus der Verwickelung mit den mannigfachen Zerstreuungen des wachen Lebens als fertiges los. Freilich können wir nicht sagen, daß ein Nachtwandler, welcher auf den Dächern umherklettert, nur seine gewohnten Spaziergänge ausführt. Er thut vielmehr etwas ganz Absonderliches. Allein alle Bewegungen, die er vornimmt, sind ihm durchaus geläufig. Wo er sich nach seinem Traumbilde zu befinden meint, wissen wir nicht. Gewiß aber hat er nicht die Fertigkeit gewonnen, wie ein Seiltänzer den Schwindel zu überwinden. Eben die Traumvorstellung, in der er umherläuft, verdeckt für ihn das Ungewöhnliche seines Thuns.

3. Der thierische Magnetismus.

Die Erscheinungen des thierischen Magnetismus nahmen in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts das allgemeinste Interesse in Anspruch. Die praktische Medicin sah in der Hervorbringung eines somnambulen Zustands ein Medicament von der intensivsten Stärke und weitgreifendsten Anwendbarkeit. Für viele Krankheitsfälle war die magnetische Behandlung als die einzig mögliche Rettung indicirt. Ob sie je auch nachtheilig sein könnte, wußte man nicht, zweifelte aber sehr daran und so griffen denn Viele sogleich zu diesem neu entdeckten Mittel, welches dem praktischen Arzte außerdem so Mancherlei bot, was keines von allen sonst gewöhnlichen Medicamenten ihm geben konnte. Welche Hülfe fand der Arzt nicht schon in den Selbstverordnungen der Somnambulen, die man meist ohne Bedenken für schlechthin untrüglich ansah! Einfache, leicht zu lernende Manipulationen eröffneten die Aussicht, daß der Kranke die Kur selbst übernahm, ohne daß da-

durch das Verdienst des Arztes geschmälert wurde. Freilich können auch Laien, die von der Medicin keine Ahnung haben, einen Kranken in magnetischen Schlaf versetzen. Allein diese unglücklichen Somnambulen werden nur den Instinct haben, sich selbst zu heilen; erst durch den magnetischen Rapport mit einem Sachverständigen erhebt sich dieser Instinct zu der Fertigkeit, bestimmte ausführbare Recepte zu verschreiben. Der magnetische Schlaf ist aber schon als solcher ein höchst wirksames Medicament. Und dies liefert der Arzt aus seinen eignen Mitteln. Aus seinem eignen Leibe bereitet er dies Lebenselexir. Er giebt selbst den Stoff dazu her, er opfert von seiner eignen Kraft und beweist dadurch zugleich, daß er ein ungeschwächter, vollsaftiger Mann ist. Wie verführerisch ist es nun aber weiter, eine solche Gewalt über einen Andern, vollends über Mädchen und Frauen, zu erlangen, wie der magnetische Rapport sie in Aussicht stellte. Keine andre Gewalt konnte sich im Entferntesten mit dieser messen. Man macht den Andern zum Gliede seines eignen Leibes. Dazu kam das Seltsame, Mysteriöse des ganzen Verhältnisses. Es öffnete sich die Perspective einer wunderbaren Welt, die bisher dem Sterblichen meist verschlossen. Der Verkehr mit der Geisterwelt that sich auf. Eine unbestimmte Erwartung von räthselhaften Erscheinungen, abenteuerlichen Erfahrungen, überraschenden Aufschlüssen ergriff auch denjenigen, welcher sonst mit verständiger Ruhe um sich zu sehen gewohnt war, sobald er seine Hände zur magnetischen Behandlung in Bewegung setzte. Nach dem Vertrauen, welches Ärzte und Laien zu dieser Kur hatten, erschien es als ein wesentliches Erforderniß eines bedeutenden Arztes, auch als Magnetiseur aufzutreten. Man erwartete, daß er auch dies Medicament zu verschreiben und zu bereiten verstehe. Am allermeisten werden aber diejenigen, welche selbst von ihrer medicinischen Weisheit keine hohe Meinung hatten und ohnehin darauf angewiesen waren, diesen Mangel durch Charlatanerie zu verbergen, mit Hast zu diesem Universalmittel gegriffen haben und frisch darauf los magnetisirt Jeden, der sich nur dazu hergeben wollte.

Auf Vertrauen und Glauben bei den Leidenden und Heilung Suchenden können die Ärzte nur gar zu sicher rechnen. Auch in ihren magnetischen Kuren wurde ihnen diese vertrauensvolle Hingabe im vollsten Maße zu Theil. Ein paar eclatante Beispiele über glücklich vollzogene Kuren, die zum Stadtgespräch

werden, üben ja ohnehin auf den größten Theil der wirklichen und möglichen Patienten einen unwiderstehlichen Eindruck aus. Gerade das Vertrauen zu der heilenden Gewalt eines Medicaments oder irgend welcher Manipulation geht mit der größten Leichtigkeit in den blindesten Aberglauben über. Die magnetische Behandlung bot aber außer der Heilung dem Patienten noch so vielerlei Zugaben, die schon für sich es sehr wünschenswerth erscheinen ließen, auch einmal in den magnetischen Schlaf versetzt zu werden. Eben die Scheu, die Jeder zunächst empfinden mag, in diese geheimnißvolle Welt einzutreten, zieht auch wieder unwiderstehlich an, zumal wenn das feste Vertrauen dazu kommt, daß dies Abenteuer im Grunde mit keiner Gefahr verbunden sei. Welche bedeutsame Rolle spielt nicht außerdem eine Somnambule! Nicht etwa bloß für die ganze Familie ist sie ein Gegenstand der Verwunderung; von allen Seiten drängt man sich sie zu beschauen und ihre Prophezeihungen und Ahndungen mit zu empfangen. An eine Somnambule, die in ihrem Fach Hervorstechendes leistete, knüpfte sich gewöhnlich ein mehr oder weniger verwickeltes Drama an. Die Somnambule selbst spielte darin die Heldin. Sie zog aus den Zuschauern bald diesen bald jenen in das Drama hinein, wählte sich aber auch in den fernsten Ländern, ja unter den längst Verstorbenen ihre Mitspieler aus. Wie sollten wir uns weiter darüber wundern, wenn wir in den Berichten lesen, wie sich besonders Mädchen und Frauen zu dieser Rolle drängen, wie sie sich ungerufen an dem Bett der Somnambule einfinden, wie sie schon durch die ganze Scenerie in einer Weise erregt werden, daß sie auch ohne somnambul zu sein — sogleich einen Kitzel in der Nase fühlten, wenn der magnetisirende Arzt eine Prieſe nahm, auch mit ihm und der Kranken a tempo nieſten. Wie man von einem tüchtigen Arzte auch die Kunst und Gabe zu magnetisiren forderte, so galt eine hervorstechende Hinneigung zum somnambulen Zustand bei dem weiblichen Geschlecht als ein Zeichen feiner Bildung. Eben diese Inclination versetzt das Weib sogleich über die ordinäre alltägliche Welt hinaus. Das Mädchen, welches nicht somnambul werden kann, ist nicht bloß unanständig gesund; es ist auch unfähig, tief und innig zu lieben; es hat kein Herz für die Romantik, keinen Zug nach der höhern Welt der Phantasie, keinen Glauben an die Macht des Geistes.

Gegenwärtig steht die Sache ganz anders. Wir wollen nicht alle die Gründe aufsuchen, die hierzu mitwirkten; die Thatsache ist nicht weiter zu leugnen, daß in und außerhalb der Wissenschaft das Interesse für die Erscheinungen des thierischen Magnetismus und der Glaube an sie äußerst gering geworden ist. Man kann weit umherfragen, ehe man jetzt einen Arzt findet, dem es auch nur in den Sinn käme, einmal zum Magnetisiren seine Zuflucht zu nehmen. Nur sehr wenige haben trotz ihrer langjährigen Praxis Gelegenheit gehabt, irgend Etwas vom magnetischen Schlafe zu beobachten. Höchstens sind es Andeutungen, analoge Erscheinungen, die ihnen vorgekommen sind. Sie meinen auch wohl, daß sie diese Anfänge vielleicht hätten weiter fortführen können, wenn sie sich nicht überhaupt scheuten, auf diesem Gebiete irgend ein Experiment vorzunehmen. Wir können es nicht beurtheilen, ob gegenwärtig etwa der Krankheitstypus ein wesentlich anderer geworden ist, und besonders darum auch die Gelegenheit, einen somnambulen Zustand zu bewirken, eine seltene. Ebenso wenig können wir entscheiden, ob man nach den vorliegenden Beobachtungen berechtigt ist, über den thierischen Mesmerismus als Heilmittel sichere Resultate festzustellen.*) Aus den medicinischen Berichten über die Wirkungen des Magnetismns zur Zeit seiner Blüthe erhellt ohne Weiteres, daß zu dieser Zeit nicht wenige Ärzte mit dem extremsten Leichtsinn bei der Anwendung dieses Mittels, welches sie selbst für das kräftigste ansahen, verfahren sind. Während sie sonst wohl Anstand genommen hätten, ein sehr intensiv wirkendes Medicament sogleich in starken Dosen dem Kranken zu verschreiben, so bieten sie Alles auf, um den somnambulen Zustand bis auf seine höchste Spitze zu treiben. Und dies thun sie unter allen Bedingungen, gleichviel welche Erscheinungen hervortreten. Sie manipuliren

*) Siehe hierüber: C. G. Carus. Ueber Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt. S. 70 ff. Carus selbst setzt die Anwendbarkeit des Mesmerismus vor Allem darin, daß man durch ihn heftige, besonders durch lang dauernde Schmerzen hervorgerufene Erregungen, krampfhafte Zufälle, Schlaflosigkeit u. s. w. wenn auch nur momentan zu mildern oder auch aufzuheben im Stande sei. Schon diese momentane Beruhigung übe einen heilenden Einfluß aus, bereite aber auch andern Mitteln einen sicherern Zugang. Ueber den Eintritt des ruhigen Schlafs hinaus will Carus das Magnetisiren nicht fortgeführt wissen.

ohne alles Erbarmen und ohne irgend einen leitenden Gesichtspunkt, mit neugieriger Erwartung auf die Dinge, die da kommen könnten. Den Zweck der Heilung verlieren sie dabei ganz aus den Augen. Auch ist in ihren Experimenten schwer ein theoretisches wissenschaftliches Interesse zu entdecken. Sie haben vor Allem das Verlangen, daß sich ihr Patient als tüchtiger Taschenspieler documentire; sie wollen mit aller Gewalt Kunststücke, die noch Niemand gesehen hat, aus ihm extrahiren. Die Krankenstube wird daher ohne Bedenken zur Schaubühne gemacht. Es werden förmliche Vorstellungen gegeben und der Magnetiseur ist vollkommen befriedigt, wenn die Zuschauer nur starr vor Erstaunen sind. Natürlich ist die Reaction gegen dieses Unwesen eine nur zu sehr berechtigte. Wenn man darin wieder zu weit ging, so ist diese Einseitigkeit wenigstens sehr zu entschuldigen, sollte auch die praktische Medicin hierdurch vorläufig eines nicht unwichtigen Heilmittels entbehren.

Daß nicht alle magnetisirenden Ärzte mit demselben Leichtsinn verfuhren, versteht sich ja ohne Weiteres von selbst. Wir werden daher unter der Masse von Beobachtungen über die Erscheinungen des thierischen Magnetismus auch nicht wenige besitzen, die mit der größten Vorsicht und Aufmerksamkeit angestellt und ohne alle willkürliche Veränderung der Wahrnehmung gemäß niedergeschrieben sind. Allein auch die leichtsinnigsten, unzuverlässigsten Beobachtungen pflegen natürlich, sobald sie vor die Öffentlichkeit treten, diesen Schein der Zuverlässigkeit in gesteigerter Weise anzunehmen. Der Ton der Unbefangenheit ist so schwer nicht zu treffen. Welche Beobachtungen also mit aller möglichen Vorsicht und Umsicht angestellt sind, ist aus den Berichten selbst nur in wenigen Fällen mit Sicherheit zu entscheiden. Es hat in dieser Region des thierischen Magnetismus, wie thatsächlich vorliegt, nicht an absichtlichen Betrügereien gefehlt. Zu welcher Raffinirtheit diese Lust, den Arzt und die ganze Umgebung zu täuschen, besonders beim weiblichen Geschlechte sich ausbilden kann, davon weiß jede Klinik hinreichend zu erzählen. Bis zur Verrücktheit kann sich diese Lust steigern. Ganz abgesehen aber von diesen absichtlichen Täuschungen, so liegt es auf der Hand, wie es auch bei dem besten Willen unendlich schwer sein muß, über die Erscheinungen des somnambulen Lebens eine Reihe von Beobachtungen anzustellen, welche nach allen Seiten hin den Anforderungen entsprächen, welche die wissenschaftliche Untersuchung

an dieselben stellt. Ohne allen Zweifel gehören jene Erscheinungen zu den complicirtesten, die es nur geben kann. Eben darum ist es auch eine sehr complicirte Aufgabe, auf alle darin umfaßten und mitwirkenden Momente zu achten, alle dabei eintretenden Bedingungen aufzufinden und zu berücksichtigen, und in der äußerst beweglichen, fast in jedem Momente wechselnden Erscheinung das Constante herauszulösen. Was in jener Zeit, in welcher der Mesmerismus das allgemeine Interesse in Anspruch nahm, vor Allem die Unvollständigkeit der Beobachtungen herbeiführte, es gar nicht dazu kommen ließ, die Bedingungen der Erscheinung nach allen Seiten hin aufzusuchen, war die Theorie, welche die meisten Beobachter sich schnell zurecht gemacht hatten. Sie war der Art, daß man sich über die seltsamsten, den früher bekannten Gesetzen widersprechenden Erscheinungen gar nicht mehr wunderte. So seltsam die Erscheinung auch sein mochte, von der Theorie aus waren noch viel seltsamere Dinge zu erwarten. Erscheinungen, die gegenwärtig das allgemeinste Erstaunen und damit auch das Bedürfniß einer genaueren Untersuchung hervorrufen würden, sahen die Beobachter damals ohne Weiteres als etwas ganz Natürliches an. Der Berichterstatter, welcher sie zuerst zu beobachten das Glück hatte, setzt daher einfach hinzu: nur wer die Tiefe des magnetischen Rapports nicht kennt, kann sich darüber wundern. Natürlich hält man es damit nicht mehr der Mühe werth, die bestimmten äußern Bedingungen und Vermittelungen aufzusuchen. Das Bedenken, ungenau beobachtet zu haben, taucht gar nicht auf. Ebenso fern liegt es, etwa absichtliche Betrügereien zu vermuthen. Ja es erscheint als gleichgültig, ob diese auch mit im Spiele gewesen sind. Denn man weiß ja, daß die Erscheinung auch ohne Betrügerei sehr bequem durch die Tiefe des magnetischen Rapports herzustellen ist.

Bei dieser Lage der Sache ist man den vorliegenden Erzählungen über die Erscheinungen des somnambulen Lebens gegenüber in der offenbarsten Verlegenheit. Mit eignen Augen zu sehen und Beobachtungen anzustellen, dazu fehlt jede Gelegenheit. Man ist auf die früheren Berichte angewiesen. Sie sämmtlich für einen Complex von Täuschungen und absichtlichen Betrügereien auszugeben, ist freilich das einfachste Mittel, sich aus der Verlegenheit zu ziehen. Soll dieses desperate Mittel nicht mit der angenommenen Täuschung und Betrügerei so ziemlich von gleichem Werthe sein, so

muß es sich auf den vollständigen wissenschaftlichen Beweis stützen, daß alle jene Erscheinungen schlechthin unmöglich sind. Allen jenen Berichten ein gleiches Vertrauen zu schenken, wird jetzt, wo die Epidemie des Mesmerismus überstanden ist, nicht leicht Jemandem mehr einfallen. Die Unzuverlässigkeit und der Leichtsinn ist vielen zu kenntlich auf der Stirn geschrieben. Die Aufgabe aber, die hier zu lösen wäre, nämlich aus den vorliegenden Berichten die zuverlässigen Beobachtungen herauszunehmen, ist schlechthin unauflösbar. Die eine Beobachtung gelten zu lassen und die andre zu verwerfen, scheint immer als eine unberechtigte Willkür, die sich auf theoretische Voraussetzungen stützt. Man sucht sich aus, was in die bereits fertige Theorie paßt, anstatt aus den Thatsachen eine solche zu finden.

Diese Schwierigkeiten sind für jetzt unüberwindbar. Trotz der Masse der Erzählungen ist unsre Einsicht in die *wesentlichen Bedingungen* und in die *allgemeinen Gesetze* der Erscheinungen des thierischen Magnetismus noch so unsicher und lückenhaft, daß jede weitere theoretische Betrachtung *schon darum* eine hypothetische bleiben muß.

Eine Theorie des thierischen Magnetismus von allgemeinen philosophischen Anschauungen aus hat zuerst *Mesmer* aufgestellt. Zur Zeit der culminirenden Epidemie waren es besonders Anhänger der Schellingschen Philosophie, welche die Ideen Mesmers weiter entwickelten und die wesentlichen Seiten des Phänomens der Schellingschen Weltanschauung unterzuordnen versuchten. Es mußte von dieser Anschauung aus nahe liegen, das magnetische Schlafleben und das wache Leben polar einander entgegen zu setzen. Jedes ist das ganze Leben des Geistes, allein in dem einen überwiegt ein anderer Pol als in dem andern. Das wache Leben gehört dem idealen oder solaren, das magnetische Schlafleben dem realen oder tellurischen Pol an. Die Schellingianer hatten hier eine sehr reiche Gelegenheit, zu construiren und zu parallelisiren und die ganze natürliche und geistige Welt im Interesse des somnambulen Lebens von Neuem durchzunehmen und zu ordnen. Von Interesse ist es besonders, welche Wichtigkeit in dieser Anschauung dem magnetischen Schlafe beigelegt wurde. Ein Zustand des menschlichen Individuums, zu welchem ein zerrüttetes Nervenleben den Uebergang eröffnete und welcher sich in den mannigfachsten Erscheinungen offen

genug als ein krankhafter zu erkennen gab, wurde als in seiner Weise ebenso vollkommen, als eine besondre Totalität des Geistes der bewußten, freien, geistigen Wirklichkeit gegenüber gestellt. So sehr imponirten die Wunder des somnambulen Zustandes, daß man die ganze Welt, den ganzen Verlauf der Geschichte darnach eintheilte, und daß man darüber vergaß, wie Schelling durch die Operation mit denselben Polen statt der somnambulen Zustände ganz andre geistige Gestalten dem bewußten Leben gegenüber gestellt hatte. Den somnambulen Zustand über den bewußten zu stellen, dazu hat man nach dieser Schellingschen Constructionsweise im Grunde kein Recht. Beide Zustände waren nur gleich vollkommen nach verschiedenen Seiten hin. Schon dadurch aber war dem magnetischen Schlafe eine so hohe Bedeutung zugestanden, daß wer sonst dazu hinneigte, die Produktionen der Somnambulen doch als das höhere, wahre, göttliche Leben des Geistes ansehen konnte, ohne dadurch den Ideen der Schellingschen Philosophie gerade untreu zu werden. Auch werden diese Produktionen, mögen sie immerhin dem tellurischen Pol angehören, in einer Weise behandelt und ihrem innern Werthe nach geschätzt, daß es wenig stimmt, wenn z. B. Eschenmayer schließlich ausdrücklich hinzusetzt: „Es giebt ein höheres Hellsehen als das magnetische, es ist das Hellsehen eines weisen, tugendhaften und frommen Mannes.“ *) Eschenmayer selbst ist denn auch später von dieser Ansicht abgegangen und hat die volle göttliche Herrlichkeit des magnetischen Schlafes und seiner Offenbarung anerkannt.

Die Hegelsche Philosophie mußte sich dieser Auffassung des thierischen Magnetismus ihrer ganzen Weltanschauung nach nothwendig principiell widersetzen. Das unbewußte geistige Leben hatte ihr unmöglich, auch in der Gestalt der somnambulen Extase, einen solchen unbedingten selbstständigen Werth. Diese Extase vollends als eine Einheit des menschlichen Individuums mit dem göttlichen Geiste, als eine Befreiung der Seele vom Leibe, ja als eine wirkliche Entleibung derselben anzusehen — wie dies Kerner, Jung Stilling, Mayer und andre ältere und neuere Bewunderer des somnambulen Hellsehens gethan haben — ist der Idee des Geistes,

*) Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus zu erklären. 1816. S. 171.

wie ihn die Hegelsche Philosophie auffaßt, vollkommen widersprechend. Hegel hält fest, daß der somnambule Zustand leiblich und geistig ein krankhafter sei, daß er ohne eigenthümliche geistige Produktivität den Schein, nach einzelnen Seiten hin etwas Höheres zu leisten als das bewußte geistige Leben, doch zuletzt nur diesem letztern verdanke, welches seine bereits gewonnenen Resultate auch in dies bewußtlose Gefühlsleben mit hinübernehme.

Eine weitere Durchführung der Hegelschen Auffassung des thierischen Magnetismus hat vor Allem Wirth*) gegeben. Wenn wir auch mit den allgemeinen Gesichtspunkten, von welchen in diesem Werke die verschiedenen Erscheinungen des Somnambulismus angegriffen werden, im Wesentlichen übereinstimmen, so kommen wir doch mit der besondern Durchführung dadurch in eine continuirliche Opposition, daß wir an allen wesentlichen Punkten Lücken entdecken, welche erst ausgefüllt werden müßten, ehe von einem Begreifen dieser Erscheinungen die Rede sein könnte. Diese noch unaufgelösten Schwierigkeiten, an welche sich natürlich auch Zweifel an den erzählten Thatsachen anknüpfen, aufzudecken, ist im Grunde eine leichte Sache. Auch gestehen wir ohne Rückhalt, daß wir nicht weiter zu gehen vermögen. Wir können uns nur der Genügsamkeit des Erkennens widersetzen, können nur nachweisen, daß die bisherigen Versuche, die Räthsel des Somnambulismus zu lösen, noch höchst unzureichend sind. Außerdem halten wir es aber für ein ganz vergebliches Bemühen, ohne weitere, eingehendere Beobachtungen die nur aphoristisch bekannten Phänomene tiefer ergründen zu wollen.

Es würde von geringem Interesse sein, dies negative Resultat specieller vorzuführen. Wir begnügen uns damit, das Characteristische des magnetischen Schlafs nach den übereinstimmenden Berichten kurz hervorzuheben, und an einzelnen wesentlichen Punkten die Lücken der Beobachtung und die wesentlichen Schwierigkeiten und zunächst zu stellenden Fragen nachzuweisen. Es wird hieraus sogleich hervortreten, wie diese Fragen vorzugsweise physiologischer Natur sind. Es handelt sich im Allgemeinen immer darum, die realen Bedingungen und Vermittelungen für die psychischen Erscheinungen des somnambulen Zustandes zu finden. Solange wir diese

*) Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus. 1846.

nicht kennen, ist die psychologische Untersuchung ohne Halt und kommt über allgemeine, unbestimmte Vermuthungen nicht hinaus.

Wie der magnetische Schlaf sich leiblich von dem normalen Schlaf unterscheidet, können wir nicht näher angeben. Schon der gewöhnliche Traum, noch mehr das Schlafwandeln erschien uns als eine Abweichung von dem normalen Zustande, welche natürlich mit bestimmten Vorgängen im Nervensystem verbunden sein wird. Die Neigung zum magnetischen Schlaf kündigt sich in mannigfachen Zufällen an, welche sämmtlich auf ein mehr oder weniger krankhaft afficirtes Nervensystem hindeuten. In dem magnetischen Schlaf selbst — hat man sich wohl ausgedrückt — ist das Gangliensystem zum herrschenden Centrum des ganzen individuellen Lebens geworden, während im wachen Zustande das Cerebralnervensystem dies herrschende Centrum bildet. Auch vom gewöhnlichen Schlaf pflegt man schon Aehnliches zu behaupten. Mag in dieser allgemeinen Formel immerhin viel Richtiges liegen; ehe wir nicht genauer die Stellung kennen, welche überhaupt das Gangliensystem zum psychischen Leben einnimmt, ist mit jener unbestimmten Angabe wenig geholfen.

Der magnetische Schlaf erscheint in seinem Anfange dem gewöhnlichen Schlaf durchaus ähnlich. Der Unterschied von diesem zeigt sich zunächst dadurch, daß der Schlafende viel schwerer durch Sinnesreize zu erwecken ist. Der magnetische Schlaf erscheint also als ein tieferer; die Sinnesorgane sind energischer gegen die äußere Welt verschlossen. Vor Allem markirt sich dies an den Augen. Auch wenn der Schlaf schon im Verschwinden begriffen ist, die andern Sinne schon in gewöhnlicher Weise fungiren, vermag der Kranke die Augenlieder nicht zu öffnen. Bei dem mechanischen Oeffnen derselben will man eine rotirende Bewegung der Augäpfel bemerkt haben. In unmittelbarem Zusammenhange mit dieser Tiefe des magnetischen Schlafs steht es, daß der aus ihm Erwachende nur sehr selten irgend eine Erinnerung von dem besitzt, was während des Schlafes in ihm vorgegangen.

Im Allgemeinen schließt sich also der magnetische Schlaf den vorher betrachteten Erscheinungen an. Der Schlafende hat kein — durch die Sinne vermitteltes — Bewußtsein von der objectiven Welt; die Continuität des selbstbewußten Lebens ist unterbrochen. Und doch tritt in dieser Bewußtlosigkeit eine psychische Thätigkeit

hervor. Eben die besondre Eigenthümlichkeit dieser Thätigkeit begründet nun den weiteren specifischen Character des magnetischen Schlafs.

Die wesentliche Form, in welcher sich die psychische Function der Somnambule äußert, ist die Sprache. Nur selten und unter besondern Bedingungen tritt auch hier ein Schlafhandeln ein. Natürlich werden wir dies Sprechen nicht als einen rein leiblichen Vorgang betrachten, sondern als Ausdruck eines innerlichen geistigen Processes. Zum Theil enthalten die Reden der Somnambulen Traumbilder wie sie auch im gewöhnlichen Schlafe vorkommen. Auch befinden sich die Schlafenden in der für den Träumenden charakteristischen Illusion: die Traumbilder gelten ihnen als eine wirkliche Welt. Die Somnambulen beschreiben die Gegenden, welche der Traum ihnen vorspiegelt. Sie reisen in dem Himmel umher, besuchen die Gestirne, verkehren mit den Gestorbenen. Die ganze Phantastik des Traumlebens kommt in ihren Reden zum Vorschein. Auch deutet der theils heitere, theils düstere Charakter ihrer Anschauungen auf unterschiedene Gemüthserregungen. Bisweilen sind diese Phantasieen der Somnambulen zusammenhängender, geordneter, sinnvoller, als wie wir sie in unsern gewöhnlichen Träumen in der Regel produciren. Besonders wird hervorgehoben, daß die Somnambulen in ihren Reden oft eine Stufe der Bildung zeigen, welcher ihnen im wachen Zustande nicht zuzukommen scheint. Ihre ganze Ausdrucksweise ist gewählter, poetischer. Auch der Inhalt ihrer Reden erhebt sich über den sonst ihnen geläufigen Kreis von Anschauungen und Reflexionen. Dazu tritt in ihrer ganzen Physiognomie die innere Erregung hervor, mit welcher sie ihre Reden vortragen. Man sieht ihnen die Begeisterung, Verklärung an, in welche ihr Gemüth sich befindet. In diesen Erscheinungen liegt noch nichts, für den magnetischen Schlaf specifisch Charakteristisches. Ekstatische Zustände ganz ähnlicher Art sind in den vollständig ausgebildeten psychischen Krankheiten durchaus nichts Seltenes. Solche treten auch auf als besondere Krankheitsparoxismen bei Individuen, die sonst keine Störung ihrer geistigen Thätigkeit zu erkennen geben. Auch hier geht häufig ein Schlaf oder ein schlafähnlicher Zustand voraus; jedoch werden die Individuen auch mitten im wachen Zustande von der Extase überfallen und ihr ganzes Benehmen bleibt dabei einem Wachenden ähnlicher als einem Schlafen-

den, obwohl sie sich der Reden nicht erinnern, welche sie während ihres Paroxismus geführt haben. Vor Allem von Wichtigkeit ist es, sich dem Aberglauben zu widersetzen, als hätten je die Somnambulen in ihren Reden eine Weisheit offenbart, welche in irgend einer Hinsicht der besondern Erwähnung und Aufbewahrung werth wäre. Daß ein Individuum in dem Zustande der Bewußtlosigkeit Sinnvolles redet, daß es in diesem Zustande sich als ein gebildeteres darstellt, als wir es sonst von ihm gewohnt sind, ist jedenfalls eine Erscheinung von psychologischem Interesse. Allein die Thatsache wird entschieden verfälscht, wenn wir den Somnambulen Reden andichten, welche über religiöse oder wissenschaftliche Fragen irgend einen Aufschluß gegeben hätten. In dieser Beziehung können ihnen nur diejenigen einen Werth zugestehen, welche in ihrer eignen Anschauungsweise zur unklaren Vieldeutigkeit bildlicher Vorstellungen hinneigen, und von der einfachen Klarheit des religiösen Glaubens ebensoweit entfernt sind wie von der Bestimmtheit des wissenschaftlichen Denkens. Von den ganz verworrenen, wüsten Reden der Somnambulen machen die Berichte nur zu gern ein Geheimniß. Sie passen nicht in die Theorie, die man sich einmal gebildet; besonders nicht zu der Annahme, daß der magnetische Schlaf den Menschen über die endliche Welt hinaus in die Einheit mit der Idee versetze. Man hat aber sicherlich kein Recht, den geistigen Zustand der Somnambulen nur nach ihren sinnvollen und nicht auch nach ihren widersinnigen Reden zu characterisiren.

Schon in den Reden der Somnambulen, auch wenn diese als Monologe gesprochen werden, soll sich nun aber mehr oder weniger das Moment geltend machen, welches vor Allem die specifische Natur des magnetischen Schlafes charakterisirt. Dies ist der sogenannte magnetische Rapport. Auch wenn der magnetische Schlaf nicht durch die Manipulationen eines andern Individuums hervorgerufen ist, also bei den Autosomnambulen, soll doch immer die Neigung da sein, einen Rapport anzuknüpfen; dieser soll in einem solchen Falle von selbst entstehen. Wird der magetische Schlaf durch Manipulationen bewirkt, so bildet sich mit ihm zugleich der Rapport der Somnambule mit dem Magnetiseur und dieser steigert sich durch verschiedene Grade hindurch parallel den verschiedenen Stufen des somnambulen Zustandes. Eben dieser Rapport ist es, durch welchen sich der magnetische Schlaf specifisch von andern Formen

des krankhaften Schlafs unterscheidet, was ihn auszeichnet, ihm seinen eigenthümlichen Charakter giebt. Wo noch kein Rapport statt findet, ist noch kein magnetischer Schlaf im eigentlichen Sinne da, sondern nur die Vorbereitung, der Übergang zu diesem. Daß in dem bewußtlosen, schlafähnlichem Zustand, in welchen das Individuum durch die Einwirkung eines andern versetzt wird, eine psychische Thätigkeit von eigenthümlicher Art entsteht, diese beiden gleich wesentlichen Momente hätten sonach in dem magnetischen Rapport ihre Begründung. Auch die Erscheinungen, welche sich nicht direkt auf diesen Rapport beziehen, wären zuletzt doch auf ihn zurückzuführen, indem er allein dieses eigenthümliche Wachsein mitten im Schlafe hervorzubringen im Stande wäre.

Lassen wir die Berichte im Wesentlichen gelten, so besteht der erste Effect des Rapports darin, daß die krankhaften Affectionen, durch welche das Individuum zugleich zum magnetischen Schlaf disponirt wird, sich mildern und einem ruhigen, dem Aussehen nach normalen Schlafe Platz machen. An dem Gesichte des still liegenden, ruhig athmenden Kranken soll sich das Wohlgefühl spiegeln, in welches er durch den Magnetiseur versetzt ist. Auch nach dem Erwachen, welches von selbst erfolgt, fühlt der Kranke sich erquickt, wie nach einem normalen, traumlosen Schlafe. Meist treten die offenbaren Zeichen, daß ein magnetischer Rapport eingeleitet, erst hervor, nachdem der Kranke wiederholt durch die Manipulationen des Arztes in Schlaf versetzt ist. Vor Allem entscheidend ist es, wenn der Schlafende auf die Fragen des Magnetiseurs antwortet. Gewöhnlich stellt sich sehr bald das Bedürfniß des Schlafes periodisch ein. Dann verbindet sich mit der Unruhe des Kranken die Sehnsucht nach der Gegenwart des Arztes. Schon diese Gegenwart bewirkt den Schlaf. Bei einem tiefen magnetischen Rapport ist auch diese nicht mehr nöthig; schon die Berührung irgend eines Gegenstandes, welches der Magnetiseur an sich getragen, läßt den Kranken in den Schlaf verfallen. Auch dann, wenn dieser periodisch ohne weitere Einwirkung des Arztes erfolgt, knüpft sich der Rapport von selbst wieder an. Der Schlafende fühlt die Annäherung des Arztes schon von weiter Ferne und spricht von dem Kommen desselben, als wenn er ihn mit Augen sähe. Er fühlt aber noch mehr. Die Stimmungen des Arztes theilen sich ihm mit. Er fühlt, wenn dieser traurig, heiter ist. Besonders afficirt es ihn, wenn

die Stimmung des Arztes sich feindlich gegen ihn selbst wendet. Ebenso gehen nun auch die momentanen sinnlichen Empfindungen des Arztes auf die Somnambule über. Diese empfindet den Durst des Arztes, den Schmerz, den der Stich einer Nadel ihm verursacht; sie schmeckt mit, was er schmeckt, hört die Musik, welche er hört, wenn er sich auch in einer Entfernung befindet, in welcher die Töne das Ohr der Kranken nicht mehr treffen können u. s. w. Der Magnetiseur hat es nicht nöthig, seinen Willen auszusprechen; die Somnambule weiß seinen innern Entschluß. Sie führt seine Wünsche aus und antwortet auf seine Fragen, noch ehe er sie ausgesprochen. Seine höchste Spitze erreicht der magnetische Rapport dadurch, daß selbst die ganze Anschauungsweise und die geistigen Fertigkeiten des Magnetiseurs auf die Somnambule übergehen. Die Schlafenden verstehen nicht bloß, sondern reden auch die Sprachen, die der Magnetiseur spricht, auch wenn sie im wachen Zustande nichts von ihnen wissen. Sie phantasiren und philosophiren auch in derselben Weise wie er.

Je tiefer der magnetische Rapport ist, desto mehr concentrirt sich das ganze Leben der Somnambule in der Beziehung zu der Individualität des Magnetiseurs, und desto verschlossener ist sie für alles Andere. Erst durch die Vermittelung des Magnetiseurs öffnet sie sich psychisch auch für die objective Welt. Es zeigt sich dann ein sympathisches oder antipathisches Verhalten zu den verschiedenen Dingen und Personen, welches in den verschiedenen Graden des magnetischen Rapports die mannigfachsten Wendungen annimmt. Bald scheint sich darin die eigenthümliche Beziehung auszudrücken, in welcher die Individualität der Somnambule zu diesen äußern Gestalten steht, so daß der Magnetiseur sie nur für diesen Eindruck empfänglich macht; bald kommen in ihrem Verhalten nur die Sympathien und Antipathien des Magnetiseurs zum Vorschein; bald vermischen sich aber auch beide Fälle.

In dem magnetischen Rapport concentriren sich die Räthsel des thierischen Magnetismus. Hier vor Allem wäre es nothwendig, die genauesten Beobachtungen über die wesentlichen Bedingungen, unter welchen ein solcher Rapport entsteht, und über die Grenzen, in welchen er sich bewegt, vor sich zu haben. Könnten wir diese Erscheinungen auch vorläufig nicht begreifen, so könnten wir sehr viel aus ihnen lernen.

Um den magnetischen Rapport begreiflich zu machen, hat man mit vollkommenen Recht vor Allem festgehalten, daß die psychische Einheit der Somnambule mit dem Magnetiseur wesentlich auch eine organische sei. Psychische Processe also, die im Magnetiseur vorgehen, können sich nur dadurch der Somnambule mittheilen, daß sie im Leibe des Magnetiseurs zu einem entsprechenden Dasein gelangen und einen analogen Proceß im Leibe der Somnambule anregen. Von einer reinen, abstracten Seeleneinheit, welche alle organische Vermittelung überspringt, kann gar nicht die Rede sein. Von diesem wichtigen, für die ganze Betrachtung entscheidenden Gesichtspunkt aus, hat man weiter die Beziehung der Somnambule mit dem Magnetiseur mit der Abhängigkeit des Embryo von der Individualität der Mutter verglichen. Was hier in normaler Weise vorhanden ist, soll in dem magnetischen Schlafe in krankhafter Weise eingetreten sein. Das somnambule Individuum ist gewissermaßen in den embryonischen Zustand zurückgefallen.

In wieweit psychische Affectionen der Mutter, besonders Gemüthserrungen, Angst, Schreck, und die sinnlichen Anschauungen, durch welche diese veranlaßt wurden, in dem Leibe des Embryo dauernde Veränderungen hervorbringen können, in wie weit also ein sogenanntes „Versehen" der Mutter möglich ist, läßt die Physiologie noch unentschieden. Nehmen wir aber auch an, daß der ganze psychische Proceß der Mutter in allen seinen Unterschieden fortwährend in dem Embryo, und zwar leiblich und psychisch — so weit dies überhaupt bei einem werdenden Menschen möglich ist — zu irgend einem Ausdruck kommt, so dürfen wir natürlich nicht übersehen, daß der Embryo organisch mit dem Leibe der Mutter zusammenhängt. Auch mögen wir für jetzt nicht einsehen, wie dieser Zusammenhang, durch welchen der Embryo ernährt wird, auch einen psychischen Einfluß vermitteln kann; daß er dabei etwas gleichgültiges, überflüssiges sei, werden wir schwerlich behaupten wollen. Eben dieser eigenthümliche organische Zusammenhang fällt aber bei dem magnetischen Rapport fort. Damit wird offenbar das ganze Verhältniß der Somnambule zu dem Magnetiseur, trotz aller Analogie, doch ein specifisch anderes. Begreiflicher ist uns daher der Rapport durch diese Vergleichung schwerlich geworden. Wir könnten mit demselben Rechte sagen: das Räthselhafte desselben sei erst recht hervorgetreten. Natürlich werden wir anerkennen, daß der

Zusammenhang des Embryo mit der Mutter ein ganz eigenthümliches, nur in der höhern organischen Welt vorkommendes Verhältniß ist. Der Embryo ist noch kein fertiges, vollendetes Individuum; allein es kommt ihm doch schon eine plastische Selbstständigkeit zu. Als ein Glied des mütterlichen Leibes können wir ihn nicht ansehen, und doch hat er sein Leben nur in dem Leibe der Mutter. Wenn es nun darauf ankommt, ganz im Allgemeinen das Beherrschtwerden eines beseelten Individuums von einem andern als etwas Mögliches nachzuweisen, so mögen wir uns immerhin auf dies Verhältniß berufen. Auch mögen wir den magnetischen Rapport als ein krankhaftes Zurückfallen in ein solches Verhältniß bezeichnen. Nur dürfen wir nicht meinen, durch diese Vergleichung die Möglichkeit dieses Rapports begriffen zu haben.

Weiter hat man es als eine bedeutsame Thatsache angesehen, daß der magnetische Rapport sich besonders leicht bildet zwischen geschlechtlich differenten Individuen, und zwar ist das weibliche Individuum vorzugsweise geneigt, in einen somnambulen Zustand zu verfallen, während der Mann eine überwiegende Fähigkeit besitzt, diesen hervorzurufen. Als allgemeines Gesetz darf dies jedoch nicht betrachtet werden. Besonders spielen somnambule Knaben, allerdings von schwächlicher Constitution, in den Beobachtungen des magnetischen Rapports eine nicht unwichtige Rolle. Nach den vorliegenden Berichten bleibt dies aber immer eine Ausnahme; in der Regel findet das vorhin erwähnte Verhältniß statt. Auch sollen die Somnambulen bei allgemeiner Nervenschwäche fast durchgängig an Krankheiten leiden, die mit dem Geschlechtsleben in directer Beziehung stehen. Dagegen soll geschlechtliche Gesundheit und Kraft bei dem Magnetiseur von wesentlicher Bedeutung sein.

Für den magnetischen Rapport kann das geschlechtliche Verhältniß sogleich dadurch von Wichtigkeit scheinen, daß in dem wesentlichen Gegensatz des Geschlechts auch eine wesentliche Beziehung liegt. Die geschlechtliche Bestimmtheit geht durch das ganze Individuum hindurch, ist leiblich und psychisch zugleich. Wenn auch der Mensch in seinem Selbstbewußtsein diese Einseitigkeit seiner Individualität durchbricht; sie bleibt für die concrete Bestimmtheit seines leiblichen und geistigen Lebens doch immer eine unübersteigliche Schranke. Das Gefühl dieser Schranke ist zugleich die Basis für die organische und psychische Beziehung der geschlechtlich differenten Indivi-

duen zu einander. Mann und Weib zusammen machen erst den ganzen Menschen aus. Die durchgreifende, wesentliche Einseitigkeit des menschlichen Individuums schließt auch eine durchgreifende Unselbstständigkeit in sich, ein allseitiges sich Anlegen an ein Individuum der entgegengesetzten Einseitigkeit. In dem magnetischen Rapport — würde man sagen — kommt eben diese allseitige Unselbstständigkeit des geschlechtlich bestimmten Individuums in eigenthümlicher Weise zur Erscheinung. Fähig ist das Individuum zu dieser Unselbstständigkeit dadurch, daß es auch wenn es den embryonischen Zustand überwunden, doch immer ein unvollständiges bleibt. Die eigenthümliche Krankheit der Somnambulen würde also darin bestehen, daß diese Einseitigkeit ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit, die im normalen Zustande sich in bestimmten Organen concentrirt, und die wir im bewußten Leben unseren Willen unterordnen, an allen Punkten des sensibeln Organismus hervorgetreten ist, das ganze Individuum also darin aufgeht, die Totalität seines Selbstgefühls von dieser Einseitigkeit durchdrungen wird. In dem magnetischen Rapport geschähe dann Beides: die krankhafte Disposition des Individuums wird zur allseitigen Unselbstständigkeit hervorgetrieben und zugleich kommt dieser Widerspruch in der Beziehung zu einem andern Individuum zur Auflösung. Das Selbstgefühl kommt darin zur Ruhe, zur Einheit mit sich, zur Befriedigung. Von ähnlichen Reflexionen aus bezeichnet Wirth den magnetischen Rapport als „eine feinere Art von organisch-psychischer Begattung.“ Er setzt hinzu: „Diesen Begriff darf man wohl von ihm aufstellen, ohne der sittlichen Würde der Somnambulen nahe zu treten; denn diese Begattung tritt ein, ohne daß die geschlechtliche Lust auf eine der beiden Seiten vorhanden wäre.“ Von der geschlechtlichen Lust in ihrer besondern Bestimmtheit kann natürlich nicht die Rede sein. Soll aber diese ganze Auffassung mehr als eine bloße Vergleichung sein, so müssen wir auch gelten lassen, daß die Ruhe und Befriedigung des magnetischen Schlafs, welche nach den Berichten als eine so unendlich tiefe geschildert wird, von der Ruhe des gewöhnlichen Schlafs sich eben dadurch unterscheidet, daß die Somnambule durch die Beziehung zu einem geschlechtlich differenten Individuum zur Einheit ihres Selbstgefühls gelangt.

Daß auch Knaben, bei denen die geschlechtliche Bestimmtheit noch nicht vollkommen entwickelt, von Männern in einen somnam-

bulen Zustand versetzt werden können, würde dieser Auffassung nicht geradezu entgegenstehen. Auch dafür, daß vorzugsweise das weibliche Geschlecht zur passiven Rolle in dem magnetischen Rapport disponirt ist, würden sich aus der leiblichen und psychischen Natur des Weibes mannigfache Gründe finden lassen. Es darf jedoch noch durchaus nicht als constatirt angesehen werden, daß nicht ebenso sehr auch nervenschwache Männer von kräftigen Frauen zu derselben Tiefe des magnetischen Schlafes gebracht werden können. Vor Allem entstände die weitere Frage, durch welchen realen Einfluß das organische und psychische Leben der Somnambule die ausschließliche Beziehung zu einem bestimmten Individuum erhält, welche im Rapport gesetzt sein soll.

Die verschiedenen, mehr oder weniger wirksamen Manipulationen, durch welche meist ein magnetischer Rapport eingeleitet wird, und ohne welche dieser nie seinen tiefsten Grad erreicht, sind oft genug beschrieben. Was geschieht nun eigentlich in diesen Manipulationen? Welche Processe gehen in ihnen vor? Wodurch wirken sie?

Einmal hat man als das eigenthümliche Agens im magnetischen Rapport einen besondern Stoff angenommen, welcher vom Magnetiseur auf die Somnambule ausströmt. Dies mußte um so mehr nahe liegen, da ja unzweifelhaft jeder Mensch eine ganz eigenthümliche Atmosphäre um sich verbreitet. Vermag doch der Hund die Fußspuren seines Herrn durch den Geruch zu verfolgen. Auch erklärte sich durch diese Annahme am leichtesten, wie ein lebloser Gegenstand, welchen der Magnetiseur berührt hat, bei einem einmal eingeleiteten magnetischen Rapport, die Kranke in somnambulen Zustand versetzen kann. Die magnetisirenden Ärzte pflegen alle Medicamente, welche sie dem Kranken reichen, durch Manipulationen oder Anhauchen zu magnetisiren; erst hierdurch greifen sie energisch in die Heilung ein. Auch das Wasser, welches der Kranke trinkt, wird angehaucht; nicht magnetisirtes Wasser schadet dem Kranken. Die einschläfernde Gewalt dieses vom Menschen ausströmenden Stoffs auf einen kranken Organismus werden wir nicht als etwas ganz absonderliches ansehen, wenn wir bedenken, daß bestimmte Combinationen von chemischen Substanzen, welche der Organismus selbst in sich trägt, in den geringsten, chemisch nicht mehr nachweislichen Quantitäten den Menschen im Moment in die tiefste Bewußtlosigkeit versetzen können.

Wie vermag nun aber ein besonderer Stoff, der vom Menschen losgelöst, zu einem todten wird, der im Grunde nicht anders als wie andere narkotische Mittel auf den Organismus wirken kann, einen psychischen Zusammenhang der Somnambule mit dem Magnetiseur zu vermitteln? Dieses nahe liegende Bedenken führte zu der entgegengesetzten Annahme, daß gar kein Stoff, sondern nur der Geist des Magnetiseurs als solcher den magnetischen Rapport hervorbringe. Daß diese Vorstellung nur einer durchaus phantastischen Naturanschauung von Werth sein kann, liegt auf der Hand. Es ist daher im Allgemeinen unzweifelhaft richtig, wenn unter Andern Wirth jene entgegengesetzten Annahmen verbinden will. Das eigentliche Agens im magnetischen Rapport wird freilich der Geist sein, allein nicht ohne Stoff, sondern mit diesem zusammen. „Es ist das organisch psychische Leben des Magnetiseurs, welches sich von diesem auf die Somnambule überpflanzt. Träger dieses Princips sind daher alle jene Stoffe, in welchen das individuelle Leben schon sich aufzulösen und den allgemeinen kosmischen Mächten sich zurückzugeben beginnt, der Ausdünstungs- und der Wärmestoff, aber diese nicht als todte Stoffe, sondern als Excremente eines innern Lebensprocesses, welcher sich selbst in jenen ausdrückt, und ihnen seinen specifischen Charakter eindrückt, gedacht.“ Eben diese Producte des lebendigen geistigen Individuums treten in den Leib der Somnambule ein und mit ihnen zugleich wird sie von der Sensibilität des Magnetiseurs allseitig durchdrungen.

Wir können mit den allgemeinen Gesichtspunkten, von welchen aus hier der magnetische Rapport begreiflich gemacht werden soll, immerhin einverstanden sein. Es wird auch schwer sein, das Phänomen noch weiter begreiflich zu machen. Trotzdem dürfen wir es uns aber auch nicht verbergen, daß hierdurch im Grunde nur allgemeine Postulate aufgestellt werden, eine Lösung derselben aber durchaus nicht erreicht ist. Wir sind dem Phänomen dadurch doch noch so wenig auf die Spur gekommen, daß alle Gedanken, die wir dabei in Bewegung gesetzt, ebenso gut auch den Zweifel an dem magnetischen Rapport erwecken können. Mit Recht fordern wir, daß jener den magnetischen Rapport vermittelnde Stoff die eigenthümliche Bestimmtheit des Magnetiseurs in sich trägt, weil dieser Rapport sich nur auf ihn bezieht. Dies würde nun am wenigsten Schwierigkeiten machen. Wir brauchen nur an den Hund

zu erinnern, welcher mit der größten Sicherheit die Fußtapfen seines Herren findet. Wir fordern weiter mit Recht, daß dieser Stoff Product des innern Lebensprocesses sei. Auch hiermit hat es keine Noth. Auch wenn wir zugestehen, daß dieser Stoff zuletzt aus Substanzen besteht, wie sie sich auch in der unorganischen Natur finden, so kann er doch eine Combination dieser Substanzen sein, wie sie nur der Lebensproceß producirt. Daß darum aber dieser Stoff das Individuum soll in einen Zustand versetzen können, in welchem es leiblich und psychisch sich einem andern Individuum in der Weise unterordnet, wie dies bei dem magnetischen Rapport statt finden soll, ist denn doch ein gar gewaltiger Sprung.

Nach der hervorgehobenen Erklärung des magnetischen Rapports dringt es sich ganz von selbst auf, denselben zusammen zu stellen mit der Abhängigkeit des Hundes vom Herrn. Diese ist unbedenklich durch die eigenthümliche Atmosphäre vermittelt, welche der Herr um sich verbreitet. In dieser fühlt sich der Hund vor Allem wohl; die Empfindung derselben hebt sich für ihn aus allen äußern Einflüssen heraus; auch mag er die Krankheit des Herrn fühlen und mit ihm zugleich krank werden. Ähnlich können wir gelten lassen, daß die Somnambule durch die eigenthümliche Atmosphäre ihres Magnetiseurs instinctartig afficirt wird. Die Aufnahme derselben wirkt auf sie wie ein narkotisches Mittel, durch deren wiederholten Genuß ihr ganzes Nervenleben eine bestimmte Richtung erhält, welche auch alle Formen der psychischen Thätigkeit berührt und in die Abhängigkeit mit hineinzieht. Auch kann dieser organische Einfluß des Magnetiseurs auf die Somnambule ein wohlthätiger sein; er kann ihr Leiden lindern, einen Heilungsproceß herbeiführen. Nicht minder mag sie die Annäherung des Magnetiseurs fühlen, auch durch die Krankheit, durch heftige, den Leib mit ergreifende Gemüthsbewegungen desselben berührt werden und in Unruhe gerathen. Bedenklicher wird die Sache schon, wenn die Somnambule für alles Andere unempfindlich nur die Stimme des Magnetiseurs hört, nur auf seine Fragen antwortet. Sie würde dies sicherlich nicht thun, wenn ihr nicht die Stimme des Magnetiseurs bereits bekannt wäre, und wenn sie nicht die gemüthliche Beziehung zu ihr in ihr Schlafleben mit hineinnähme. Sie hat zu dieser Stimme ein ähnliches Verhältniß, wie die schlafende Mutter zur Stimme ihres Kindes. Daß nun aber weiter die Som-

nambule die Empfindungen, Gefühle, Gemüthserregungen mit dem Magnetiseur theilen sollte, daß sie seinen Willen vernehmen, noch ehe er sich ausgesprochen u. s. w., diese ganze eigenthümliche Wendung des magnetischen Rapports ist durch die eingeführten Bedingungen durchaus nicht begreiflich geworden.

Wir täuschen uns, wenn wir — wie Wirth — meinen, dieses Räthsel des magnetischen Rapports sei schon dadurch gelöst, daß man den Leib des Magnetiseurs als den Gegenstand betrachte, welcher in der durchdringendsten Weise und in allen seinen Veränderungen von der Somnambule empfunden werde. Lassen wir dies Letztere einmal gelten und sehen dabei von einem Convolut von Schwierigkeiten ab. Die Somnambule habe also ein anderes Gefühl, wenn der Magnetiseur hört als wenn er sieht, schmeckt, sich ärgert, dies oder jenes vorstellt, will u. s. w. Damit ist doch durchaus nicht das Gefühl, welches sie von dem Nervenzustande des hörenden Magnetiseurs hat, selbst ein Hören. Soll dies eintreten, so muß die eigenthümliche Veränderung, die mit der Empfindung des Hörens in den Nerven verbunden ist, als solche auf sie übergehen; d. h. nicht der Leib des Magnetiseurs wird von ihr gefühlt, sondern seine Empfindung setzt sich einfach in ihren Leib fort; der continuirliche Verlauf des Empfindens ist gar nicht unterbrochen; der adäquate Reiz, welcher die Sinnesorgane des Magnetiseurs trifft, geht als solcher durch den Leib der Somnambule hindurch. Die Somnambule fühlt nicht den Leib des Magnetiseurs in analoger Weise wie er ein ihm äußeres Object fühlt, sondern sie lebt mit ihm zusammen. Somit kämen wir wieder auf den Vergleich des somnambulen Zustandes mit dem embryonischen zurück, obwohl wir wissen, daß hierdurch in keiner Hinsicht für die Einsicht in die eigenthümlichen Vermittelungen und die möglichen Grenzen des magnetischen Rapports etwas gewonnen ist.

Mit dem magnetischen Rapport tritt meist eine andere räthselhafte Erscheinung des somnambulen Lebens auf, das sogenannte Fernempfinden. So fest verschlossen auch die Sinne der Somnambulen gegen directe, ihnen adäquate Reize sind, so wissen dieselben doch, von dem Magnetiseur angeregt, über die Erscheinungen der äußern Welt die mannigfachste Auskunft zu geben. Besonders bekannt ist es, daß die Somnambulen im Stande sein sollen, eine Schrift zu lesen, die ihnen in der Gegend des Magens auf die

Haut gelegt wird. Sie geben an, ohne daß sich ihre Augen öffnen, wer in das Zimmer tritt, auch wie viel Geld Jeder in seiner Tasche hat u. s. w. Eine Somnambule in Paris weiß zu sagen, was ein Freund des Magnetiseurs vornimmt, der sich in Lyon befindet. Bis in andere Welttheile soll ihre Empfindung reichen. Die vollkommen Gläubigen erkennen auch die Erzählungen der Somnambulen von dem Monde als auf eigne Anschauungen sich stützende Berichte an.

Um das Lesen mit der Haut zu erklären, hat man früher eine Versetzung der Sinne angenommen. Bei der Somnambule sollten verschiedene Stellen der Haut zum Sehorgane geworden, die Haut mit den in ihr endigenden Nerven geradezu die Function des Auges übernehmen. Gewiß ein wesentlicher Fortschritt in der Auffassung des somnambulen Zustandes ist es, wenn man dieser Vorstellung gegenüber urgirt, daß von einem eigentlichen Sehen, Hören u. s. w. der Somnambule nicht die Rede sein könne. Der Unterschied der specifischen Sinnesempfindungen ist bei ihr zu einer unbestimmten Einheit des Empfindens aufgehoben. Man hat diese Einheit als Allsinn bezeichnet. Einige identificiren diesen Allsinn mit dem Gefühl oder Hautsinn. Sie vergleichen daher den Sinneszustand der Somnambule mit dem der niedrigsten Thiere, bei welchen ebenfalls alle Empfindung der äußern Welt durch den Hautsinn vermittelt ist. Bei den Somnambulen soll sich das ganze Sinnesleben in diesem einen, seiner Natur nach allgemeinen Sinn concentriren. Um der Schärfe, zu welcher sich bei ihnen das Fühlen steigert, das Wunderbare zu nehmen, weist man auch auf die bekannte Thatsache hin, daß die Blinden durch Übung den Gefühlssinn häufig zu einer Feinheit ausbilden, daß sie durch ihn äußere Erscheinungen percipiren, welche uns ganz außerhalb der Sphäre des Fühlens zu liegen scheinen. Was die Blinden durch Übung erlangen, soll im somnambulen Zustande durch eine krankhaft gesteigerte Reizbarkeit des Nervenlebens eintreten.

Einige gehen noch weiter, indem sie den Allsinn der Somnambulen nicht mit dem Hautsinn identificiren, sondern auch diesen letztern in seiner Bestimmtheit verschwinden lassen. Offenbar wird uns hierdurch der eigenthümliche Sinneszustand der Somnambulen noch ferner gerückt.

Die Annahme dieses Allsinnes bildet nun die Basis, auf welcher, zusammen mit dem magnetischen Rapport, die Erklärung des Fernempfindens beruht, welche durch ihre Opposition gegen phantastische Vorstellungen vorzugsweise unser Interesse in Anspruch nehmen kann.

Zunächst denkt man sich die Sensibilität der Somnambule bis zum Extrem gesteigert. In der bewußten Empfindung stellt sich der Mensch selbstständig der äußern Welt gegenüber. Schon im normalen Schlafe ist der Mensch abhängiger von äußern Potenzen. Die Somnambule geht ganz in diese Abhängigkeit auf.

Ferner macht man geltend, daß alle Gestalten der Wirklichkeit in einem absoluten Zusammenhange stehen. Jede Veränderung, die irgendwo in der Welt vorgeht, verbreitet sich in immer weitern Kreisen, so daß genau genommen, so wenig wir auch mit unserer Beobachtung folgen können, jedes scheinbar für sich bestehende Ding in jedem Momente von Allem afficirt wird. Die Ruhe und Selbstständigkeit der einzelnen Gestalten ist nur ein Gleichgewicht, welches immer gestört wird und sich wieder herstellt, dessen fortwährenden Schwankungen sich aber unmöglich irgend ein individuelles Dasein entziehen kann. Natürlich lebt auch der Mensch in diesem Zusammenhange mit allem Anderen, und nothwendig werden auch seine sensibeln Organe von dieser allgemeinen Wechselwirkung getroffen. In der Somnambule ist diese Empfindlichkeit so krankhaft erhöht, daß sie durch die geringsten Affectionen, die für den gesunden Menschen unbemerkt verschwinden, in bestimmter Weise erregt wird. Unsere feinen Thermometer, Barometer, Electrometer u. s. w. sind fast in ununterbrochener Schwankung. In ihnen zeigt sich nach einer besonderen Seite hin die allgemeine, unaufhörliche Veränderung. Wir nennen diese Instrumente auch wohl „empfindliche." In dem somnambulen Zustand ist der Mensch zu einem ähnlichen, schlechthin empfindlichen Instrument geworden, nur mit dem Unterschiede, daß er, wie es im Wesen des Organismus liegt, die Leistungen der verschiedenen physikalischen Instrumente in sich vereinigt, und seine Empfindlichkeit nicht mehr eine bildliche, sondern wirkliche ist. Welcher Schärfe der Empfindlichkeit der Organismus durch seine eigenthümliche Structur fähig ist, dafür bietet uns das thierische Leben in den verschiedenen Instinkten die mannigfachsten Beweise. Auch im menschlichen Leben fehlt es, ganz außerhalb der Sphäre des

thierischen Magnetismus, nicht an unzweifelhaften Erscheinungen solcher absonderlichen, meist nicht näher zu erklärenden Empfindlichkeit. Vor Allem ist hierher zu rechnen die unleugbare sensible Beziehung mancher Menschen zu verschiedenen Metallen und zum Wasser, die wir bis jetzt nicht im Stande sind, auf die sonst uns bekannten, als adäquate Sinnesreize auftretenden Processe zurückzuführen. Der somnambule Zustand soll nun den menschlichen Leib für alle diese ihm möglichen Erregungen empfänglich machen.

Vor Allem entsteht nun aber die Frage: Wodurch kommt die Somnambule aus dieser allseitigen Erregung, aus diesem Mitgefühl, in welchem sie mit der ganzen Welt stehen soll, zu einem bestimmten, besondern Gefühl? Wie gelangt sie dazu, aus dem Chaos von Empfindungen, in welchen sie hin- und hergeworfen wird, bestimmte Empfindungen herauszuheben? Was giebt ihrem allgemeinen Fühlen eine bestimmte Richtung gerade auf diese einzelne Gestalt, die an sich vor allen andern in der Nähe und Ferne nichts voraus hat?

Dies bewirkt — antwortet man — der Rapport mit dem Magnetiseur. Dieser fixirt durch seinen Willen, durch seine der Somnambule vorgelegte Frage ihr allgemeines, unbestimmtes Fühlen auf einen bestimmten Punkt. In diesem concentrirt sich nun die ganze Empfindlichkeit des somnambulen Leibes; er durchfühlt diesen einen Gegenstand, ähnlich wie er den Leib des Magnetiseurs durchfühlt, und eben dieses intensive Gefühl ist der eigentliche Kern, das Fundament, auf welchem das scheinbar ganz unvermittelte Wissen der Somnambule von der äußern Welt beruht.

Es gilt von dieser Auffassung der Fernempfindung im Wesentlichen dasselbe, als was wir von der mitgetheilten Erklärung des magnetischen Rapports sagen mußten. Wer die ungenau umgrenzten, zweifelhaften Beobachtungen nicht vorläufig auf sich beruhen lassen will, mag sich die hypothetische Möglichkeit der Fernempfindung etwa in dieser Weise zurecht legen. Wollen wir aber ganz aufrichtig sein, so treten uns an allen Punkten so offenbare Schwierigkeiten entgegen, daß wir die gegebene Erklärung ebenso sehr auch dazu benutzen können, den Zweifel an den erzählten Thatsachen zu erwecken.

Um nur das Nächstliegende hervorzuheben, so würde bei dem Zugeständniß, daß die Somnambule nicht bloß in dem allgemeinen

Zusammenhang der Dinge, wie jeder Mensch, lebt, sondern von diesem auch in der höchstmöglichen Weise fühlend erregt wird, sogleich die Frage entstehen: können wir denn diesen Zusammenhang uns in der Weise denken, daß die verschiedenen Gefühlserregungen, die an die Somnambule herantreten, zu den besonderen Gestalten der sie umgebenden Welt *als solchen* in einer bestimmten Beziehung stehen? Zu dem allgemeinen Zusammenhang giebt jedes besondere Ding wohl seinen eigenthümlichen Beitrag; allein mit diesem vermischen sich sogleich die verschiedensten Processe, so daß die den Leib der Somnambule treffenden Affectionen Resultanten sind der combinirtesten Art. Daß der Magnetiseur die Somnambule dazu bringt, ihrem unbestimmten Fühlen eine bestimmte Richtung zu geben, hilft zu nichts; sie muß es außerdem verstehen, die an sie gelangenden Resultanten in ihre Elemente zu zerlegen, und aus diesen den Beitrag herauszuwählen, welchen der Gegenstand, um den es sich handelt, dazu geliefert hat. Hat die Somnambule es in ihrer Gewalt, auf das Commando des Magnetiseurs nur den *einen* Gegenstand mit ihrem Gefühl zu umspannen, also ihn aus dem allgemeinen Zusammenhang zu isoliren, so können wir statt dessen auch getrost sagen: die Seele der Somnambule wandert aus, legt sich in jenen Gegenstand, über den sie befragt wird, hinein und kommt dann wieder zurück, um Bericht abzustatten. So widersinnig uns diese Vorstellung auch erscheinen mag, sie schwebt hier uns doch vor, wenn wir die hervorgehobene Schwierigkeit übersehen.

Und wie verhilft denn der Magnetiseur der Somnambule dazu, ihr Gefühl auf diesen einen Gegenstand zu concentriren? Man wird sagen: indem er fragt z. B. nach seinem Freunde, entsteht in ihm ein Bild; dies theilt sich der Somnambule mit, und mit dieser Anschauung versehen, sucht sie nun umher, wo sie das Original findet. Dies möchte wieder angehen, wenn die Somnambule mit sehenden Augen in der Welt umherwanderte. Nun ist sie aber an die Unterschiede des Allsinns gewiesen; auf die Erregungen desselben paßt das Bild, welches sie vom Magnetiseur erhält, sicherlich nicht. Wollten wir diese Schwierigkeit an diesem Punkte bei Seite setzen, so kommt sie in dem weitern Verlauf der Fernempfindung doch wieder zum Vorschein. Die Somnambule mag immerhin den Freund des Magnetiseurs „*durchfühlen*"; sie beschreibt aber seine

seine ganze Gestalt, seine Stellung, seine Kleidung u. s. w. Wollen wir sagen, daß das eigenthümliche Gefühl von jenem Menschen, welches die Somnambule hat, sich in ihr zu einer Vision gestaltet, und daß diese bis zur Kleidung hinauf eben darum ein entsprechendes Bild vom Menschen entfalten muß, weil sie aus dem die ganze Natur des Gegenstandes durchdringenden Gefühl der Somnambule hervorgegangen ist? Wenn erzählt wird, daß die Somnambulen durch die Berührung verschiedener Metalle verschieden erregt werden, und wenn sie bei dem einen Metall ein Ziehen in den Gliedern fühlen, bei dem andern Kälte u. s. w., so entsprechen diese Affectionen etwa dem Allsinn, welcher in der Somnambule sich bilden soll. Gewinnen sie dadurch auch ein Gesichtsbild von diesen Metallen?

Besonders wenn man das vielbesprochene sogenannte Lesen mit der Haut auf den Allsinn oder auch auf den Tastsinn zurückzuführen versucht, hat man eben auf dieses Umsetzen der Gefühlserregung in ein Gesichtsbild vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zu wenden. Den übereinstimmenden Berichten über diese Erscheinung gegenüber scheint es eine Tollkühnheit, die Thatsache weiter in Zweifel zu ziehen. Und doch wird uns eben diese Thatsache in einer Gestalt vorgeführt, daß jene Tollkühnheit zu einer vollständig berechtigten wird. Wenigstens wird man mit dem Leugnen eines eigentlichen Sehens mit dem Finger, der Nase u. s. w. und der Zurückführung desselben auf ein Fühlen nicht weit kommen, wenn man den Experimenten Zutrauen schenkt, welche die anerkanntesten Magnetiseure angestellt haben wollen. So soll ein von Kieser magnetisirter Knabe nicht bloß eine Schrift gelesen haben, die man ihm vor die Nase gehalten, sondern er hat eben mit der Nase durch eine Lupe hindurch diese Schrift vergrößert oder auch umgekehrt gesehen, je nachdem man die Lupe näher oder ferner gerückt.

Außer der Fernempfindung treten besonders die Ahnungen als ein wesentliches Moment des somnambulen Zustandes auf. Man wird sich zu diesen nach der verschiedenen Ansicht, welche man überhaupt von der Ahnung hat, verschieden stellen. Nach den Erzählungen nimmt auch diese Seite des somnambulen Lebens eine so extravagante Wendung, daß nur diejenigen den Muth haben werden, den vorliegenden Berichten zu folgen, welche den magnetischen Rapport und die Fernempfindung nach ihren wesentlichen Vermit-

telungen meinen durchschaut zu haben. Je weiter man in der Anerkennung eben jener beiden Erscheinungen geht, desto mehr wird man auch geneigt sein, die Ahnungen der Somnambulen ohne Bedenken als begründete und durch den somnambulen Zustand begreifliche Thatsachen anzuerkennen. Es entsteht dann nur die Aufgabe, in den Ahnungen die wesentlichen Elemente, die in ihnen mitwirken, zu sondern, also besonders die eigenthümliche Thätigkeit der Somnambule zu bestimmen und dann die Hülfe, welche sie durch den Magnetiseur in ihren Ahnungen erhält. Wir gehen hierauf nicht näher ein, weil wir doch nichts weiter zu thun wüßten, als mit Bezug auf unsere früheren Betrachtungen, nachzuweisen, daß die bisherigen Versuche, auch diese Seite des somnambulen Lebens dem Verständniß näher zu bringen, wenig geglückt sind.

Wir stehen von dem Versuche ab, von allgemeinen Principien aus, Vermuthungen darüber aufzustellen, was etwa in den Beobachtungen des magnetischen Schlafs der unbezweifelbare Kern sein könnte. Jedenfalls ist festzuhalten, daß die psychische Thätigkeit im somnambulen Zustand nie eine freie ist, und daß sie schon darum, trotz alles Scheins nach keiner Seite hin über das bewußte geistige Leben gesetzt werden darf. Ob wir ein Recht haben, den somnambulen Zustand im eigentlichen Sinne noch als Schlaf zu bezeichnen, muß unentschieden bleiben, so lange wir über die leiblichen Vorgänge des normalen und des magnetischen Schlafes so unvollständig unterrichtet sind. In seinem Anfange erscheint der somnambule Zustand recht eigentlich als Schlaf, wenn wir den Beobachtungen, welche dessen tiefe Ruhe und wohlthätige Wirkung rühmen, trauen dürfen. In seinem weiteren Verlaufe aber erwacht die psychische Thätigkeit bis zu einem solchen Grade, daß auch der leibliche Zustand der Somnambule nicht mehr scheint als ein Schlaf angesehen werden zu können. Für die nähere Bestimmung dieses Zustandes ebenso wie für den ganzen psychischen Proceß, der im magnetischen Schlafe erregt wird, ist es ohne Zweifel von wesentlicher Bedeutung, daß die Sprache vor Allem das Medium ist, in welchem die geistige Thätigkeit der Somnambule sich kund giebt. Die Somnambule handelt nicht, sondern spricht; sie bleibt auf dieser Grenze zwischen Vorstellung und Thun stehen. An die Antworten und Reden der Somnambulen sind wir gewiesen, wollen wir in ihren eigenthümlichen geistigen Zustand eindringen. Daß uns diese Reden

über die Vermittelungen, über das objective Wesen des magnetischen Schlafs directe Auskunft geben könnten, werden wir natürlich nicht erwarten. Mit demselben Rechte könnten wir auch vom Verrückten Aufklärung über das Wesen der Verrücktheit fordern. Schon das Reden und besonders das Antworten erweckt in uns immer den Schein, als träte uns damit ein bewußtes Individuum gegenüber. Wir setzen sogleich voraus, das Individuum habe es auch in seiner Gewalt, nicht zu antworten oder etwas anderes so sagen, als es eben sagt. Für die Somnambulen ist das Reden ein ebenso unfreier Act, als es ihre Anschauungen und Empfindungen sind. Die tauchen in ihnen auf und verschwinden, ohne durch einen bewußten Zweck geordnet zu werden. Daß sie antworten, zeigt nur, daß die Fragen Bilder und Empfindungen in ihnen erwecken können. Ihre Reden folgen ihren innern Erregungen auf dem Fuße nach; sie halten Monologe, ohne die Absicht sich Andern mitzutheilen.

Was aber den sogenannten magnetischen Schlaf von allen ähnlichen Erscheinungen specifisch unterscheidet, bleibt immer der magnetische Rapport. So lange wir die wesentlichen Grenzen und realen Vermittelungen desselben nicht kennen, bleibt uns auch das eigenthümliche Wesen des magnetischen Schlafs verschlossen.

4. Die Verrücktheit.

a. Erscheinungen der Verrücktheit.

Die krankhaften Erscheinungen, welche wir bisher betrachtet, hatten den Schlaf zu ihrer allgemeinen Basis. Sie erscheinen als Störungen des ruhigen, normalen Schlafs. Je intensiver diese Störung ist, desto mehr kann der Zweifel entstehen, ob wir überhaupt noch ein Recht haben, den Zustand, in welchem das Individuum sich während derselben befindet, noch als Schlaf zu bezeichnen. Mit Sicherheit könnten wir hierüber nur entscheiden, wenn uns die Natur des Schlafes genauer bekannt wäre. Jedenfalls ist es für den Traum, das Nachtwandeln, wie für den magnetischen Rapport von Bedeutung, daß alle diese Zustände in der Regel von einem Schlafe, der sich dem Anscheine nach vom normalen Schlafe nicht specifisch unterscheidet, umgeben werden, aus ihm hervor- und in ihn zurückgehen. Auch in psychischer Hinsicht ist es für sie charakteristisch, daß sie, im Vergleich mit andern krankhaften Erschei-

nungen, von der Ruhe des Schlafes noch getragen, im Zaum gehalten werden. Der Schlafwandler zeigt keine heftige Erregung. Er geht meist langsam, bedächtig, schweigend. Der magnetische Rapport dagegen erregt das Individuum in der Regel nur zum Reden, nicht zum Handeln. Auch ist die Gemüthsbewegung, welche sich in diesen Reden kund giebt, durchaus nicht heftiger Natur. Die Berichte rühmen an den Reden der Somnambulen vor Allem den ruhigen, sanften Fluß, das poetische Maß, welches jeden Ausbruch der Leidenschaft zurückhält. Vor Allem aber von Wichtigkeit ist es, daß durch alle diese krankhaften Störungen des Schlafes das wache Geistesleben nicht auffallend alterirt wird. Eben darum pflegen wir dieselben, auch wenn sie einen noch so hohen Grad erreicht haben, nicht als psychische Krankheiten zu betrachten. Und trotzdem sind sie dies, wenn auch natürlich von leichterer Art als diejenigen, welche in das wache Geistesleben eingreifen.

Die psychische Krankheit des wachen Geisteslebens in ihrer höchsten entwickelten Gestalt nennt man im Allgemeinen **Verrücktheit**. Man hat häufig die Natur derselben dahin angegeben, daß sie die Herrschaft des Traumes über das wache Bewußtsein sei. Indem der Traum im eigentlichen Sinne den Schlaf voraussetzt, so hat schon darum dieser Ausdruck mehr eine bildliche Bedeutung, über deren objectiven Werth wir erst später urtheilen können. Jedenfalls ist der Verrückte, auch wenn er wacht, in mannigfacher Hinsicht einem Träumenden ähnlich. Was aber die Verrücktheit sogleich dem ersten Anscheine nach von allen krankhaften Störungen des Schlafes unterscheidet, besteht gerade darin, daß in sämmtlichen Formen der Verrücktheit der Kranke — wenn auch nur momentan — zu einer so heftigen psychischen Erregung fortgeht, daß es widersprechend erscheinen muß, dieselbe noch in den Schlaf zu verlegen. Die Verrücktheit verscheucht den Schlaf. Eben dies ist für das Wesen derselben charakteristisch.

Wir wollen hier nicht alle verschiedenen Formen, welche die psychische Krankheit annehmen kann, verfolgen. Wir wenden uns sogleich zur Betrachtung der entschiedeneren, ausgeprägteren Formen, also zu denjenigen, welche nach der herrschenden Terminologie ausdrücklich als Verrücktheit bezeichnet werden. Die geringeren Grade der psychischen Krankheit charakterisiren sich besonders dadurch, daß sie als momentane oder auch periodisch wiederkehrende

Anfälle auftreten, welche verschwinden ohne nachhaltige Störungen in der geistigen Thätigkeit des Individuums zurückzulassen. Schon dadurch erscheinen sie mit den psychischen Störungen des Schlaflebens näher verwandt. Meist sieht man sie auch als Übergangsformen in die wirkliche Verrücktheit an.*)

Daß die Verrücktheit in ihrer ausgeprägten Gestalt nicht bloß psychische sondern auch leibliche Krankheit ist, darüber ist man jetzt innerhalb der Wissenschaft nicht in Zweifel, wenn man auch in sehr vielen Fällen diese der psychischen Störung correspondirende leibliche Krankheit nicht factisch aufweisen und näher angeben kann. Auch betrachtet man vorzugsweise das Gehirn als das leidende Organ in der psychischen Krankheit. Daß dabei immer die innere Structur des Gehirns angegriffen sei, soll damit nicht behauptet werden. Es kann ebenso sehr auch von andern organischen Systemen aus die normale Function des Gehirns gehemmt werden, ohne daß schon eine Structurveränderung desselben eingetreten.

Die organische Krankheit mit Bestimmtheit zu kennen, welche mit den verschiedenen Formen der Geistesstörung verbunden ist, ist natürlich von hoher therapeutischer Wichtigkeit. Auch werden wir ja gar nicht in Abrede stellen, daß die theoretische Einsicht in das Wesen der Verrücktheit erst vollständig ist, wenn sie zugleich diese wesentliche leibliche Seite mit umfaßt. Wir wissen jedoch aus früheren Betrachtungen, daß wenn wir auch mit der größten Genauigkeit die leiblichen Affectionen den psychischen Krankheitserscheinungen zu parallelisiren verständen, diese Thatsache principiell eine sehr verschiedene Fassung verträgt. Die entgegengesetzten Theorien vom Wesen der Seele und ihrer Beziehung zum Leibe können diese Parallele der leiblichen und psychischen Krankheit — denn mehr liegt in der Thatsache als solcher nicht — in ihrer Weise deuten. Ja im Grunde werden alle Theorien, wenn wir nicht jeder aphoristischen Vorstellung diesen Namen geben wollen, zuletzt eben dies Zusammensein der leiblichen und geistigen Krankheit als eine nothwendige Consequenz ihrer allgemeinen Annahme vermuthen müssen, auch wenn der empirische Beweis davon noch nicht geführt werden kann.

Die Frage, ob für die Entstehung der Verrücktheit der leib-

*) S. Jessens Psychologie S. 633: von der Ekstase.

liche oder psychische Factor der wichtigere sei, wird von den Irrenärzten auch gegenwärtig in entgegengesetztem Sinne beantwortet. Die meisten werden aber wohl festhalten, daß diese Frage im Allgemeinen gar nicht entschieden werden könne, daß vielmehr jeder einzelne Fall besonders beurtheilt werden müsse. Über das frühere Leben der dem Irrenhause überlieferten Kranken eine genauere, eine so detaillirte Auskunft zu erhalten, wie es nöthig wäre, um über die Ursache ihrer Krankheit urtheilen zu können, ist ja ohnehin eine schwierige, meist ganz unmögliche Sache. Bei den meisten Krankheitsgeschichten wissen wir durchaus nicht, wofür wir uns entscheiden sollen. Die leiblichen Zustände und die psychischen Erlebnisse des Kranken sind, so weit wir sie kennen lernen, der Art, daß sie zur Ausbildung der Verrücktheit ihren Beitrag gegeben haben mögen; von welcher Seite die Krankheit vorzugsweise veranlaßt, bleibt der subjectiven Vermuthung überlassen. Als nothwendiger Effect erscheint sie uns überhaupt nicht, so daß wir immer noch eine besondere Disposition des Individuums — leiblich und psychisch — hinzunehmen müssen, wollen wir das Entstehen derselben in dieser Weise erklären. Achten wir besonders auf den offenen Ausbruch der Verrücktheit, so scheint dieser allerdings durch eine psychische Erregung vorzugsweise hervorgerufen zu werden, obwohl es auch nicht an Beispielen fehlt, daß ein Diätfehler o. d. denselben herbeigeführt.

Eine ausgebildete Geistesstörung wird den Menschen schwerlich treffen, ohne daß in den mannigfach hierbei mitwirkenden Bedingungen das geistige Leben eine entscheidende Rolle spielt. Die Energie des sittlichen Ernstes, das Streben nach Klarheit und Bestimmtheit in der ganzen Lebensanschauung sind ohne Zweifel ein gewaltiger, schwer zu besiegender Schutz gegen den Verfall des Leibes in seinen edelsten Organen, wie ihn die Verrücktheit in ihrem Verlauf meist mit sich führt. Die entwickelte Energie des Geistes schließt immer eine Kräftigung eben der Organe in sich, welche bei den geistigen Processen vorzugsweise betheiligt sind. Vor aller Erkrankung werden sie dadurch freilich nicht gesichert sein, auch nicht vor einer solchen, bei welcher eine ungetrübte geistige Thätigkeit unmöglich ist. Allein gerade die Art der Erkrankung, welche die organische Basis für psychische Störungen bildet, wird sie am schwersten treffen können.

So bedeutend immerhin der Fortschritt sein mag, den man in den letzten Jahren in der Kenntniß der Gehirnveränderungen gemacht hat, welche bestimmte Formen die Geistesstörung constant begleiten, so sind doch diese Resultate im Verhältniß zu der ganzen Frage zu geringfügig, als daß daraus die psychologische Untersuchung über die Verrücktheit einen großen Gewinn ziehen könnte. Wir müssen daher die Frage nach dem Wesen und der innern Möglichkeit der Verrücktheit psychologisch zu lösen versuchen. Daß die Geistesstörung zugleich eine leibliche Krankheit ist, ist eine Annahme, zu welcher die psychologische Betrachtung nothwendig hinführt. Hiermit aber begnügen wir uns. Gleichviel wie die Geistesstörung veranlaßt sein mag, die Möglichkeit derselben gehört ebenso sehr wie die Beziehung zum Leibe zum Wesen des Geistes. In diesem ist jene Möglichkeit aufzusuchen. Der normale Proceß des Geistes selbst muß die psychische Krankheit nicht als eine nothwendige aber wohl als eine mögliche in sich fassen.

Das Wesen des Geistes haben wir für jetzt nur unvollständig kennen gelernt. Indem die Verrücktheit auch die höheren geistigen Thätigkeiten alterirt, die wir erst später zu entwickeln haben, kann es nothwendig scheinen, die Betrachtung der Verrücktheit an das Ende der Psychologie zu verschieben. Käme es darauf an, die verschiedenen Formen der Geistesstörung speciell in allen ihren Erscheinungen kennen zu lernen, so würde dies allerdings die Einsicht in höhere geistige Processe zur nothwendigen Voraussetzung haben. Zur Erkenntniß des Wesens der Verrücktheit im Allgemeinen aber sind wir durch unsere früheren Untersuchungen vorbereitet. Eben der geistige Proceß, den wir als Selbstgefühl bezeichnet haben, ist es, in welchem die allgemeine Möglichkeit der Verrücktheit enthalten ist, auf den also zurückgegangen werden muß, um das Wesen der Verrücktheit zu erkennen. Hier also, an dieser Stelle, hat die Psychologie vom Wesen der Geisteskrankheit zu handeln, wenn auch ein specielles Eingehen auf die mannigfachen Erscheinungen derselben einer spätern Betrachtung überlassen bleiben müßte.

Man hat sich häufig gegen den Ausdruck: Geisteskrankheit opponirt. Man hat gesagt: der Geist als solcher könne nicht krank werden, sondern nur die Seele. Versteht man unter Geist die reale, zur Wirklichkeit gekommene Energie der selbstbewußten Freiheit, so ist hiermit allerdings die Verrücktheit aus dem Wesen des

Geistes ausgeschlossen. Mit dem Worte Geist bezeichne ich eben den wirklichen, seiner Idee entsprechenden Geist, den vollendeten Abschluß des ganzen geistigen Processes. Offenbar ist dann mit der Behauptung, der Geist könne nicht krank werden, sehr wenig gesagt; es versteht sich nach dieser Terminologie ganz von selbst. Trotzdem werde ich zugeben müssen, daß die Verrücktheit auch in den Processen zur Erscheinung kommt, welche die Wirklichkeit des Geistes ausmachen, im Vorstellen, Denken, Wollen. Der Verrückte hört nicht schlechthin auf zu denken und zu wollen; aber sein Zustand macht ein freies, ein wirkliches Denken und Wollen unmöglich. Wenn ich nun doch dabei bleibe: sein Geist sei eigentlich nicht krank, denn dieser sei seinem Wesen nach die Freiheit von aller Krankheit, so mag ich statt Krankheit ein anderes Wort gebrauchen, um diese Störungen der geistigen Thätigkeit, diese Abweichung derselben von ihrem normalen Verlauf auszudrücken; — daß der Geist des Verrückten nicht in einem normalen, seiner Idee gemäßen Zustande sich befindet, werde ich nicht leugnen wollen. Es entsteht bei dieser Terminologie, bei diesem Urgiren des Unterschiedes zwischen Seele und Geist der Verdacht, daß man sich Seele und Geist als zwei besondere, nebeneinander existirende und äußerlich auf einander einwirkende Wesen vorstelle. Will man diese Vorstellung nicht im eigentlichen Sinne gelten lassen, will man vielmehr nur sagen, daß die Möglichkeit der Verrücktheit in den niederen Processen des Geistes, in seiner Endlichkeit, seiner Individualität zu suchen sei, so hat man hierin freilich Recht. Man darf aber nicht vergessen, daß der Geist diese Endlichkeit nicht als ein besonderes Subject, sondern als ein Moment seines Wesens in sich selbst umfaßt. Eben dies ist, wenn wir nach der Möglichkeit der Verrücktheit fragen, die Hauptsache: der Geist ist nicht eine fertige, in sich vollendete, von außen afficirbare Substanz, sondern er ist der Proceß, sich zu verwirklichen, der Kampf, seine eigne, ihm immanente Endlichkeit, seine Seelenhaftigkeit, Leiblichkeit zu überwinden. Dieser Kampf ist kein bloß scheinbarer, illusorischer. Es liegt in ihm die Möglichkeit, daß der Geist seine Idee, seine wahre Wirklichkeit nicht erreiche. Ob wir die Verrücktheit Krankheit nennen wollen, ob Krankheit des Geistes oder der Seele, ist schließlich ganz gleichgültig. Sie gehört unter die der wahren Wirklichkeit des Geistes widersprechenden Erscheinungen, ist ein unnormaler Zustand

des geistigen Individuums von bestimmter, eigenthümlicher Art. So traurig es sein mag, daß der Mensch verrückt werden kann; ohne diese Möglichkeit giebt es, sowenig wie ohne die Möglichkeit des Irrthums, des Bösen, eine individuelle sittliche Freiheit.

Es muß uns zunächst darauf ankommen, die hauptsächlichen Erscheinungen der Verrücktheit kennen zu lernen. Wir sind hier durchaus an fremde Beobachtungen gewiesen. Wir lassen die Frage, welche objective Bedeutung die allgemeinen Formen haben, in welche die empirische Beobachtung die Seelenstörungen sondert, fürerst bei Seite liegen. Die Irrenärzte sind in dieser Sonderung durchaus nicht einerlei Meinung. Eine denkende Beobachtung kann gar nicht bei der bloßen Erzählung der einzelnen Krankheitsfälle stehen bleiben; sie sucht nach dem Constanten, Allgemeinen, Wesentlichen. Entschieden liegt schon in der Unterscheidung von besondern constanten Krankheitsformen der Anfang zu einer Theorie. Irgend eine allgemeine, wenn auch immerhin schwankende Ansicht von dem Wesen des Geistes kommt darin immer zum Vorschein. Ja, diese fehlt auch dann nicht, wenn man sich einer solchen Unterscheidung als einer voreiligen widersetzt. Man wird sich das ganze Benehmen eines Verrückten immer zu deuten suchen, d. h. man bezieht dies Benehmen auf den innern psychologischen Proceß, welcher in ihm vorgeht. Sobald ich über die Beschreibung der äußern Erscheinung des Kranken hinausgehe, nicht bloß sage was ich sehe und höre, so nehme ich auch diese Deutung vor und damit macht es sich sogleich geltend, was ich unter Gefühl, Gemüth, Denken, Wollen u. s. w. verstehe. Von krankhaften psychischen Erscheinungen kann ich gar nicht reden, ohne die verschiedenen Functionen des Geistes zu erwähnen und irgend eine Vorstellung von diesen zu haben. Es versteht sich daher auch ganz von selbst, daß wir in der Mittheilung der hauptsächlichen Erscheinungen der Verrücktheit die Deutung, welche die Beobachter ihnen gegeben, nicht einfach, ohne kritisches Verhalten dazu, hinnehmen können. Wer nicht selbst die Seelenkrankheiten beobachten kann, nicht selbst den ganzen Proceß der Induction durchmachen, hat mit diesen Schwierigkeiten nothwendig zu kämpfen.*)

*) Die Darstellung der Krankheitserscheinungen entnehme ich — zum Theil wörtlich — aus den Schriften von Jacobi, Jessen, Griesinger, Spielmann.

Zunächst von Wichtigkeit für den leiblichen wie psychischen Zustand des Verrückten ist es, daß die psychische Störung in die Sphäre der sinnlichen Empfindung hinein reicht. Ganz frei von aller krankhaften Empfindung ist der Verrückte nie, wenn diese auch eine sehr verschiedene Ausdehnung hat und eine bald größere bald geringere Rolle in seiner psychischen Störung spielt. Bisweilen ist das Krankheitsgefühl des Verrückten im Verhältniß zu den objectiven Symptomen übermäßig intensiv. Oft fehlt es aber ganz, ja der Kranke hat das Gefühl eines erhöhten Wohlseins, obwohl an verschiedenen Theilen seines Leibes Zerstörungen sichtbar sind, welche sonst die heftigsten Schmerzen hervorrufen. Die Gefühllosigkeit gegen Schmerz erreicht bei den Verrückten oft eine unglaubliche Höhe. Ein Verrückter in Bicêtre brachte, während Niemand im Zimmer war, seinen Kopf an das rothglühende Eisen des Ofens und seine Arme mitten in die innere Gluth. Erst der heftige Gestank zog Leute herbei. Der Kranke war ganz gleichgültig und gab durchaus kein Zeichen von Schmerz, obwohl die Arme bis auf die Knochen verbrannt waren. An diese allgemeine Störung des Gemeingefühls schließen mannigfache besondre Anomalien an. Die Empfindung einer unüberwindlichen Schwere im ganzen Körper oder auch einer solchen Leichtigkeit als wenn er vom Boden aufsteigen sollte. Oder es wird der ganze Körper oder einzelne Theile desselben als vergrößert empfunden. Auch kommt es dem Kranken so vor, als fehlten einzelne Glieder oder als gehörten sie ihm nicht mehr in der früheren Weise an. Bei Kranken mit sensitiver Lähmung einer Körperhälfte wird zuweilen der Wahn beobachtet, es liege eine andre Person oder eine Leiche neben ihnen. Beispiele, daß Geisteskranke sich für todt hielten und ihren Leib nicht als den eignen anerkannten, sind zahlreich; oft ist ihre Hautoberfläche unempfindlich.

Besonders bedeutsam für das psychische Leben der Irren sind die Sinnesdelirien: die Illusionen, Phantasmen, Hallucinationen. Wir haben diese schon als wesentliche Momente im Traum kennen gelernt. Illusionen nennt man falsche Deutungen äußerer Sinnesreize. Es ist eine Illusion, wenn ich eine glänzende Wolke, die eben am Himmel ist, als einen feurigen Wagen sehe. Phantasmen dagegen sind Sinnesempfindungen, welche ohne äußere Reize entstehen. Als Hallucinationen bezeichnet man sie

vorzugsweise erst dann, wenn sie zu einem vollständigen sinnlichen Bilde der Vorstellung sich abschließen. In diesem Sinne sind nur das Gesicht und Gehör der Hallucinationen fähig. Wenn ich ohne äußern Reiz ein Leuchten oder verschiedene Farben sehe, ein Brausen, Klänge höre, so sind dies Phantasmen. Sehe ich ohne äußern Reiz Gestalten, wie sie sich in der Wirklichkeit finden, höre ich articulirte Worte, so habe ich Hallucinationen. Dieser Unterschied zwischen Phantasmen und Hallucinationen wird jedoch in dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht festgehalten.

Daß Kranke über widerwärtige Gerüche und Geschmäcke klagen, kommt nicht selten vor. Es ist aber zweifelhaft, ob diese Empfindungen wirklich ohne äußern Reiz auf die Sinnesorgane entstehen, oder ob nicht vielmehr durch die leibliche Krankheit selbst Secretionen bewirkt werden, welche die peripherischen Sinnesnerven afficiren. In psychischer Hinsicht ist dies indifferent. Der Kranke trägt diese widerwärtigen Gerüche und Geschmäcke immer mit sich umher, gleichviel was er ißt und in welcher Athmosphäre er sich befindet. Ähnlich verhält es sich auch im Bezug auf den Hautsinn. Daß wir oft ein Jucken fühlen, ein sogenanntes Ameisenlaufen, ein Brennen u. s. w., ohne daß sich eine äußere Einwirkung nachweisen läßt, ist eine bekannte Sache. Ob nicht trotzdem die peripherischen Enden der Hautnerven afficirt sind, ist nicht zu entscheiden. Dagegen ist es anatomisch nachgewiesen, daß Individuen Gestalten gesehen und Worte gehört haben, deren zerstörte Sinnesorgane jeder Affection unfähig waren. Hier wird also der leibliche Sitz der Hallucinationen in dem Gehirn zu suchen sein. Offenbar dürfen wir aber hieraus nicht schließen, daß auch bei den Individuen, welche sehen und hören können, die Hallucination ohne alle Affection der Sinnesnerven vor sich gehe. Es ist im Gegentheil zu vermuthen, daß wenn auch vom Gehirn die Empfindung ausgeht, die Erregung doch die Sinnesnerven mit ergreift. Wie weit dies der Fall ist, wie weit besonders die Bestimmtheit der Hallucination auch in der Erregung des Sinnesnerven zum Ausdruck kommt, ist zweifelhaft. Bisweilen sind die Gesichtshallucinationen verschwunden, sobald die Augen mit einer Binde verdeckt werden. In den meisten Fällen ist dies nicht der Fall. Natürlich können sich die Illusionen an Empfindungen anlegen, die wenn auch nicht durch äußere Gegenstände, doch durch Affectionen der peripherischen Sinnesorgane entstehen. Entzündun-

gen, Trübungen des Auges u. s. w. reizen zu mannigfachen Gesichtsempfindungen. Der Kranke macht aber daraus Schlangen und Mäuse u. d. Ebenso verlegt der Kranke in das Brausen, welches durch krankhafte Affectionen der Gehörorgane hervorgerufen wird, deutliche Worte hinein. Die Phantasmen werden ihm hier zur Basis für Illusionen.

Ein interessantes Beispiel von verschiedenen Illusionen und Hallucinationen giebt uns die von Bergmann mitgetheilte Erzählung eines vom Wahnsinn genesenen Kranken.

„Es war ein Gewitter. Wie war das Unwetter aber so verschieden von allen, die ich vor- und nachher gesehen habe. Die heraufsteigenden Wolken schienen mir Meereswogen zu sein, die von Scheveningen aus dem Meere herauf bis an die Wolken sich erhoben und in den Lüften mit einander kämpften, während eine feindliche Flotte am Ufer mit den Einwohnern einen Kampf auf Leben und Tod begann; denn dies war der entscheidende Moment für Hollands Wohlfahrt, die mir schon ganz zerstört schien. Ich hörte keinen Donner, sah keine Blitze, sondern förmliche Feuerschlünde sich öffnen und laute Canonaden auf einander folgen. Als ich später meine Wäsche und Kleider aus dem Koffer leerte, sah ich deren eine außerordentliche Menge und auch ein Tischgedeck, welches doch in C. geblieben war. Als nun am andern Tage viele Sachen fehlten, die ich mir einbildete in den Händen gehabt zu haben, glaubte ich bestohlen zu sein. Eines Abends lag ich im Bette und schaute wachend immer nach meiner Aufwärterin, dem vermeintlichen Gespenste; da fing das Talglicht sehr stark zu laufen an; ich sah den Talg jedoch nicht von dem Lichte, sondern aus einem Loche in der Wand laufen, und zwar in solcher Menge, wie ein durchbrechender Strom, weßhalb ich denn mit Geschrei behauptete, man wolle mich ersticken. Hierauf fiel ich in den Wahn, daß man die Luft vergiften wolle und von dem Augenblicke an hatte ich in der Nase einen süßlich widrigen Geruch, allen Speisen schmeckte ichs an und ich bildete mir ein, das Fleisch, welches man brachte, sei Menschenfleisch. Die Gebäude, welche ich aus meinem Zimmer sehen konnte, zeigten mir eine kleine irdene Rauchpfeife, welche eben aus dem Schornsteine ganz sichtbar hervorragte, und daher in mir die schreckliche Idee erzeugte, es sei diese Pfeifenröhre das einzige

Luftloch, weßhalb alle Menschen, welche hineingingen, von mir so angesehen wurden, als wolle man sie darin ersticken.“*)

Die Hallucinationen des Gesichts und Gehörs haben in den Seelenkrankheiten eine überwiegend größere Wichtigkeit als alle andern Sinnesdelirien. Es liegt dies wesentlich in der eigenthümlichen Stellung dieser Sinne in dem geistigen Proceß. In unserer ganzen Vorstellung von der objectiven Welt bilden Gesichtsbilder die Basis. Eine Gesichtshallucination, die uns eine bestimmte Gestalt vorführt, stellt sich mitten in die concrete wirkliche Welt hinein. Der Inhalt derselben gilt uns als ein ganzes, vollständiges Object. Wir empfinden es nicht bloß, sondern stellen es vor und erkennen es als ein selbstständiges an. Gehörshallucinationen geben uns verständliche Worte. Diese sind wesentlich Zeichen der Vorstellung. Sie greifen also direkt in unser Vorstellungsleben ein, setzen unser höheres geistiges Leben in Bewegung. Eben darum sind auch für den Gesunden Gehörshallucinationen viel unheimlicher als Gesichtshallucinationen.

Bekanntlich kommen Hallucinationen auch in wachen Zuständen vor, welche man nicht als Seelenkrankheit betrachtet. Vor Allem im Fieberdelirium, dann im Rausche, besonders nach bestimmten narkotischen Mitteln; in sehr seltenen Fällen und ganz aphoristisch treten sie aber auch auf, während sich das Individuum scheinbar vollkommen wohl und durchaus nicht in einer besonderen psychischen Erregung befindet. Wir sagen scheinbar, denn als Zeichen einer krankhaften Erregung haben wir die Hallucinationen sicherlich immer anzusehen. Und zwar ist diese nicht bloß leiblich sondern auch psychisch, wenn auch immerhin nur momentan. Der Hallucinirende erkennt die Gestalt, die er sieht, er versteht das Wort; ohne diese psychische Betheiligung wäre die Hallucination nur ein Phantasma. Der Anfang dieser Störung ist es, wenn uns mitten in der bewußten Thätigkeit ein Bild, ein Gedanke einfällt, sich uns mit Gewalt aufdringt. In der Hallucination erhält dieses Bild, dieser Gedanke sinnliche Bestimmtheit. Mit vollkommenem Rechte werden wir daraus schließen, daß hier ähnlich wie in der sinnlichen Empfindung eben die Organe, die diese vermitteln, tiefer afficirt sind. Die Hauptsache ist aber,

*) Friedreichs Archiv für Psychologie 1843 Heft 1.

daß hier die tiefere, leibliche Affection zugleich eine tiefere psychische Bedeutung hat. In der Hallucination treten mir meine eignen unbewußten Produktionen in sinnlicher Selbstständigkeit gegenüber, d. h. als Objecte meiner bewußten Vorstellung. Damit emancipiren sie sich von der Herrschaft meines Willens. Ich habe mich selbst nicht in meiner Gewalt.

Der Gesunde kann sich verschieden zu seinen Hallucinationen verhalten. Am gesundesten, freisten verhält er sich dann, wenn er seine fünf Sinne zusammennimmt und mit Hülfe derselben sich die Einsicht verschafft, daß die Hallucination seine eigne Produktion ist. Zunächst entbehrt er dieses Bewußtseins. Er sieht die Gestalten der Hallucination ebenso vor sich wie die wirklichen Dinge, und hört die Worte ebenso deutlich wie die wirklich gesprochenen. Die sinnliche Empfindung als solche giebt gar keine Entscheidung über den Werth des Gesehenen und Gehörten. Wer einmal in seinem Leben oder doch höchst selten eine Hallucination hat, wird meist die ganze Erscheinung auf sich beruhen lassen. Erklären kann er sie nicht, aber er denkt nicht weiter daran. Es kann sich aber auch mannigfacher Aberglaube daran anknüpfen. Sich selbst zu sehen, gilt bei Vielen noch immer als das sichere Zeichen eines baldigen Todes. Und zwar nicht etwa darum, weil die Hallucination überhaupt das Zeichen eines krankhaften Zustandes ist. Vielmehr hat irgend eine fremde, übermenschliche Gewalt die Erscheinung hervorgerufen, dem Menschen eine Offenbarung seines Schicksals gegeben. Selbst in diesem oder einem ähnlichen Aberglauben d. h. in dieser falschen Deutung der Hallucination liegt doch immer eine Kritik. Die Hallucination wird wenigstens als etwas Absonderliches, Wunderbares angesehen und von dem gewöhnlichen, normalen Sehen und Hören unterschieden.

In der wirklichen psychischen Krankheit ist die Hallucination durchaus nichts Ungewöhnliches. Sie ist nicht etwa eine Erscheinung, die den Menschen verwirrt, krank macht, sondern schon ein Zeichen ein Produkt der bereits eingetretenen Seelenstörung selbst. Sie tritt erst dann als ein Gewöhnliches auf, wenn der Mensch gar nicht mehr fähig ist, sich kritisch zu ihr zu verhalten. Für den Verrückten löst sich also die Hallucination nicht auf, er erwacht nicht daraus. Er befindet sich constant in dem Zustande, in welchem sich der Gesunde momentan bei der Entstehung der Hallucination befin-

det. Die Gestalten, welche er sieht, gelten ihm als gleich wirklich, die Worte, welche er hört, als durch einen Anderen gesprochen. Ob er sich weiter einbildet, daß sie von unsichtbaren Geistern gesprochen werden oder von fernen Menschen, die das Geheimniß besäßen, sich auch in dieser Ferne verständlich zu machen, ist dabei ganz gleichgültig. Genug sie rühren von einem Andern her, nicht von ihm selbst. So lange sich das Individuum noch kritisch zu seinen Hallucinationen zu stellen vermag, ist es nicht verrückt. Ist es hierzu aber unfähig, so kann über dessen leibliche wie psychische Krankheit kein weiterer Zweifel sein.

Ob Gesichts- oder Gehörshallucinationen im Durchschnitt bei den Verrückten häufiger statt finden, darüber sind die Irrenärzte verschiedener Meinung. Unzweifelhaft aber ist es, daß für das ganze Benehmen und Thun des Kranken vorzugsweise die Hallucinationen einen mächtigen Einfluß ausüben. Natürlich sind es meist nur die Reconvalescenten, welche ausdrücklich von ihren Hallucinationen reden. Es ist daher oft nicht so leicht zu entscheiden, in wie weit ein Verrückter davon afficirt wird, zumal da die Kranken selbst dem Fragenden nicht Rede stehen, vielmehr ihre Hallucinationen oft geradezu zu verheimlichen suchen. Wenn ein Kranker plötzlich allerlei Nachrichten von entfernten Personen erhalten haben will, und auf die Frage, woher er diese Nachrichten habe, mit scheuer, verlegener Miene antwortet, es seien seine Vermuthungen, so kann man mit Recht auf Hallucinationen schließen. Ebenso wenn ein sonst heiter gestimmter Kranker finster, empfindlich, auffahrend wird, wenn er klagt, daß er verläumdet worden u. s. w. Manche Kranke verweigern plötzlich das Essen; nachträglich erfährt man, daß ihnen eine Stimme zugerufen, es sei vergiftet, oder es sei Menschenfleisch. Oft verräth sich das Vorhandensein von Hallucinationen durch das zerstreute Wesen des Kranken. Man sieht, der Kranke ist nicht recht mit seinen Gedanken bei der Unterhaltung, er steht auf, geht im Zimmer umher und neigt wohl, indem er stehen bleibt, wie ein Horchender, das Ohr nach einer Seite hin. Auch entfallen ihm wohl halblaute Äußerungen oder wenigstens kurze Interjectionen, die mit dem geführten Gespräche in keinem Zusammenhang stehen. Bei anderen Hallucinirenden kommt man zur Diagnose, wenn man sie in ihrer Einsamkeit beobachtet. Dies sind die in Irrenanstalten wohl bekannten Monologisten. Ein

ſolcher Kranker geht im Zimmer auf und ab, meiſt in gemüthlicher Aufregung und man glaubt ein Geſpräch zu vernehmen, von dem man aber nur den einen Interlocutor bemerkt. Die Reden ſind dann meiſtens nur kurze, aber ſehr mannigfaltig accentuirte Partikeln: ſo? hm! aha! Dazwiſchen kommt dann irgend ein abrupter Gedanke, und dann wieder von Pauſen unterbrochen: na ja! wie? was? ſchändlich! Tritt man in das Zimmer, ſo wird der Kranke mit einem Male ſtill und leugnet meiſtens entſchieden, daß er geſprochen habe. Andere Kranke hört man nur einzelne Worte rufen, aus denen man auf den Inhalt der Hallucinationen ſchließen kann; z. B. Spitzbuben! Mörder! Haltet ihn auf!*) Neumann erzählt von einer ſechzigjährigen Dame, welche er längere Zeit beobachtet und welche durch ihre Monologe verrieth, daß ſie in einem Bordelle zu ſein glaubte, wo ihr fortwährend die unanſtändigſten Zumuthungen gemacht wurden. Sie blieb daher beſtändig in der größten Aufregung, indem ſie ihrer Erbitterung ununterbrochen durch die gemeinſten Schimpfreden Luft machte.

Indem die Hallucinationen Erſcheinungen, Produkte der Seelenſtörung ſelbſt ſind, ſo wird ihr Inhalt im Allgemeinen die Gemüthsſtimmung ausdrücken, in welcher der Kranke im Momente ſich befindet. Die Hallucinationen geben dieſer nur eine ſpecielle, ſinnlich beſtimmte Richtung. Man kann eigentlich nicht ſagen, daß hierdurch die Gewalt derſelben über den Kranken erhöht werde; vielmehr iſt dies Entſprechen ſelbſt wieder ein Zeichen ihrer Gewalt. Der Kranke hört ſeine eignen Gedanken; ſeine eigne innere Angſt tritt ihm als eine andre Perſon gegenüber, die ihm durch ihre Rede beſtätigt, was er ſelbſt empfindet. Sich dieſer Beſtätigung entziehen wäre ſoviel als ſich von ſeiner Angſt befreien. Die Reden einer andern Perſon werden wenig Gewalt über den Kranken haben, ſolange ſie ſich ſeiner Gemüthslage widerſetzen. Iſt ihr Inhalt dagegen dieſer entſprechend, ſo wird ſich ihnen der Kranke, wie ſeinen eignen Hallucinationen, fügen.

Unter den concreten Formen, in welchen die Verrücktheit auftritt, iſt die ſogenannte Melancholie diejenige, in welche wir uns am leichteſten hineinverſetzen können. Auch der geſunde, motivirte pſychiſche Schmerz, wie ihn mannigfache Lebensſchickſale

*) Neumann Lehrbuch der Pſychiatrie S. 117.

erzeugen, kann uns leicht auf längere Zeit in einer Weise verstimmen, die einer krankhaften Seelenstörung sehr ähnlich sieht. Außerdem ist aber gegenwärtig die Hypochondrie auch außerhalb des Irrenhauses ein so verbreitetes Leiden, daß Jeder Gelegenheit hat, dasselbe näher zu beobachten. Manche Irrenärzte betrachten die Hypochondrie geradezu als eine Verrücktheit, wenn auch von niederem Grade, andre sehen sie nur als Übergang zu dieser an. Der Hypochonder fühlt sich krank, sehr krank, obwohl seine Krankheit nicht derartig ist, daß sie ihn an das Bett oder das Zimmer fesselt, und sich in einer besondern, constanten Weise markirte. Der Hypochonder bleibt in seiner gewohnten Thätigkeit und Lebensweise; allein — was ihn besonders characterisirt — er ist fortwährend mit seiner Krankheit beschäftigt, redet mit Jedem davon, erzählt umständlich bis ins Detail alle seine Leiden, stellt Vermuthungen über den eigentlichen Grund seines Übels auf, und obwohl er zu keinem Arzt Vertrauen hat, so sucht er doch in allen medicinischen Schriften umher, um selbst ein Mittel gegen seine Krankheit zu finden. Dabei entdeckt er dann die Symptome aller Krankheiten, von denen er liest, an sich selbst, und gar nicht selten gelingt es ihm, das Krankheitssymptom wirklich herbeizuführen, welches er als ein sehr bedenkliches kennen gelernt hat. Verstandesverwirrung zeigt der Hypochondrische nicht; aber er ist ohne Energie des Thuns, und das Gefühl seines Krankseins läßt ihn zu keinem intensiven Interesse für irgend etwas Anderes kommen.

Wenn man den Hypochonder noch nicht als einen Verrückten ansieht, so verweist man besonders darauf, daß er zu Zeiten nicht etwa in krankhaft erregter Weise sondern ganz gemüthlich wie in früheren Tagen ungetrübt heiter sein könne, ja daß er selbst noch gegen seine Verstimmung ankämpfe, und in besondren Lagen und Umgebungen sich zu beherrschen vermöge. Eben diese nicht gebrochene Macht über sich selbst ist es was den Hypochonder von dem verrückten Melancholischen trennt.

Die allgemeine, constante, unabweisbare schmerzliche Verstimmung ist der Grundzug in der Seelenstörung der Melancholie. Der Melancholische fühlt sich allerdings auch leiblich krank. Allein dieses Gefühl des leiblichen Unwohlseins erhält bei ihm wesentlich eine psychische Wendung. Er reagirt nicht dagegen, kämpft nicht dagegen an, sucht es nicht zu ertragen, sondern giebt sich ihm

widerstandslos hin. Er fühlt nicht einfach den körperlichen Schmerz, sondern es schmerzt ihn eben dies, daß er ihn fortwährend fühlen muß. Aus dieser schmerzlichen Verstimmung kann der Melancholische nicht heraus. So verschiedenartig und wechselnd auch seine äußere Umgebung sein mag, so bringt sie ihm doch kein anderes Gefühl hervor als das des Schmerzes. Wohin wir seine Erinnerung auch nur wenden, immer vermehren wir nur seinen Trübsinn, und in je innigerer Beziehung die Gegenstände, die Personen zu ihm stehen, an die wir ihn erinnern, desto schmerzlicher ist der Eindruck. Seine Vorstellungen wechseln, er bewegt sich in verschiedenen Gedankenkreisen, seine Stimmung aber beharrt und ändert nur ihre Heftigkeit.

Schmerzliche Gemüthserregungen der mannigfachsten Art kennt auch der Gesunde. Es giebt im menschlichen Leben Veranlassungen genug, durch die das Gefühl der Trauer, der Schwermuth, der Sorge, der Angst u. s. w. motivirt wird. Auch der Melancholische kann durch traurige Lebensschicksale getroffen sein. Diese Erfahrungen können bei seiner Erkrankung mit gewirkt haben. Allein seine Verstimmung selbst hat alle diese Veranlassungen aus dem Auge verloren, ist zu einer objectlosen, unbestimmten, allgemeinen geworden. Nehmen wir auch Alles durch, alle Zufälle und Erlebnisse des menschlichen Lebens, versuchen wir es, die constante Verstimmung des Melancholischen hierdurch zu begründen, zu rechtfertigen; sie erscheint wesentlich als eine unmotivirte. Der Melancholische trauert nicht um einen unersetzlichen Verlust, es ist nicht ein berechtigter Kummer, Gram, der ihn drückt, sondern seine Verstimmung steht in gar keinem Verhältniß zu dem was er erlebt und was er vollends selbst als den Grund seines Leidens anführt. Wie der Melancholische fortwährend was ihm begegnet, in ein Trauriges umsetzt, wie er aus Allem nur dieselbe Nahrung zieht, so geht seine Verstimmung ohne adäquaten äußern Reiz und ohne durch seine eignen Vorstellungen und Erinnerungen veranlaßt zu sein, als eine selbstständige, autonome Gewalt aus ihm hervor.

Eben diese beiden zusammenhängenden Momente sind es, wodurch die schmerzliche Verstimmung des Melancholischen zu einer psychischen Krankheit wird. Er wird schlechthin beherrscht von dem Gefühl des Schmerzes, dessen Gründe und Veranlassungen nicht in der Sphäre des bewußten geistigen Lebens liegen.

Man bezeichnet die Melancholie häufig als eine allgemeine Depression des Selbstgefühls. Wir können immerhin diesen Ausdruck beibehalten, dürfen aber nicht vergessen, daß der Melancholische diese Depression fühlt. Darum ist diese Depression ebenso sehr auch Exaltation, und diese ist um so tiefer, energischer, je tiefer die Melancholie ist.

Eben diese Depression des Selbstgefühls ist in der Melancholie die Grundlage, an welche sich alle weitern Störungen des psychischen Lebens anknüpfen. Natürlich hat diese Depression, auch wenn sie keine freudigen Stimmungen mehr zuläßt, doch ihre graduellen Schwankungen. Auch ist die Höhe, welche sie überhaupt erreichen kann, individuell verschieden. Bei manchen Melancholischen tritt innerhalb der allgemeinen Verstimmung die ganze Skala von schmerzlichen Affecten hervor. Sorge, Furcht, Angst, Gram, Trauer u. s. w.; bei Andern hebt sich ein bestimmter Affect constant hervor. Das Hervortreten dieser Affecte hat aber immer das Eigenthümliche, daß sie aus der allgemeinen Verstimmung theils ohne alle besondere Veranlassung auftauchen, theils durch mannigfache äußere Verhältnisse oder Erinnerungen hervorgerufen werden, welche der Heftigkeit, mit welcher der Kranke von dem Affect ergriffen wird, durchaus nicht entsprechen. Der bestimmte Affect erscheint also immer als eine besondere Wendung der allgemeinen Verstimmung selbst; er ist ohne entsprechendes Motiv. Eben dadurch sind diese besondern Gemüthserregungen des Melancholischen krankhafter Natur, und verschieden von den Affecten des psychisch gesunden Menschen.

Die fortschreitende Bewegung der Melancholie erscheint als ein Kampf mit der ganzen concreten Bestimmtheit des individuellen geistigen Lebens, und zwar als ein Kampf von diesem Einen Punkte aus, von dem unwiderstehlichen Gefühle der Unlust, des Schmerzes. Der Melancholische hört zunächst nicht auf zu empfinden, vorzustellen, zu denken, sich seines vergangenen Lebens zu erinnern; allein die ganze Welt seiner Empfindungen und Vorstellungen muß sich seiner gemüthlichen Verstimmung unterordnen. Die Melancholischen haben selbst das Bewußtsein tiefen allgemeinen Unwohlseins, wenn sie es auch einem lokalen Leiden zuschreiben, das sie am meisten belästigt oder die Krankheit einleitete. Sie kennen im Allgemeinen,

mehr oder wenig deutlich, den ganzen Umfang der Veränderungen, die ihre psychischen Vorgänge erfahren haben. Sie fühlen, daß die früheren Sinneseindrücke ihnen zwar nicht entgehen, doch allmälig ganz andere geworden sind; sie klagen aufs schmerzlichste darüber, „daß Alles so anders geworden sei.“ Oder sie sind trostlos darüber, daß sie das Gedächtniß verloren haben, sich auf nichts mehr besinnen könnten; sie finden in diesem Verluste ihre ganze Veränderung erklärt und suchen sich zu entschuldigen, wenn sie Andern wehe gethan. Sehr häufig sind die Klagen der Kranken, daß sie nicht mehr denken könnten, den Verstand verloren hätten, daß es ihnen vorkäme, als würden sie noch wahnsinnig werden. Ebenso fühlen sie ihre Unthätigkeit, ihre Unentschlossenheit. Sie machen sich die bittersten Vorwürfe, daß sie alle ihre Pflichten gegen den Gatten, die Kinder, die Freunde vernachlässigen, setzen aber hinzu, daß sie nicht mehr im Stande wären zu wollen. Die Äußerungen des melancholischen Bewußtseins nehmen die verschiedensten Wendungen an. Das Gemeinsame in ihnen ist immer einmal das trostlose Gefühl des Schmerzes, des leiblichen und psychischen Krankseins; dann das Gefühl, daß die Beziehung des Kranken zur Welt und ebenso sein Inneres sich total geändert, und endlich das Bewußtsein, daß er allen diesen Gefühlen keinen Widerstand leisten könne.

Eben dies Bewußtsein des Melancholischen von seinem Leiden ist nicht selten die Veranlassung, daß man die psychische Störung desselben für geringer anschlägt, als sie wirklich ist. Oft spricht sich auch dies Bewußtsein in einer einfachen, scheinbar ungetrübten Weise aus. Sogleich von Wichtigkeit ist es aber, daß gerade wenn der Kranke seinem Gefühle der Krankheit einen Ausdruck giebt, sich dieses Gefühl selbst steigert. Das Bewußtsein von der Krankheit erscheint als ein Kampf, als ein Sichlosmachen von ihr. Allein mitten in ihm steigert sich nur die schmerzliche Verstimmung. Diese greift immer über das Bewußtsein hinüber, schöpft auch aus diesem ihre Nahrung, und ordnet es sich eben dadurch unter. Meist legt sich dann auch unmittelbar an dies Bewußtsein des Melancholischen von seiner Krankheit die Wahnvorstellung an. Diese ist nur der offene Ausdruck von der Getrübtheit des Bewußtseins, der augenscheinliche Beweis, daß die Verstimmung, die Depression

des Selbstgefühls auch in die Sphäre ihrer Vorstellung eingetreten, eine wirkliche, unwiderstehliche Gewalt über das psychische Leben gewonnen hat. Jeder Melancholische hat Wahnvorstellungen, der eine mehr als der andere; bei dem einen sind sie auffallender, greifen in sein ganzes Benehmen ein, bei dem andern treten sie in das innerliche Vorstellen zurück; bei diesem wechseln sie in jeder Minute, bei jenem beharren sie jahrelang.

Wenn man diese Wahnvorstellungen nicht als Irrthum, sondern eben als Wahn, als Verrücktheit bezeichnet, so behauptet man damit, daß der Kranke nicht die Fähigkeit habe, das Widersinnige, Unwahre derselben einzusehen, während er nach seiner sonstigen Bildung, die seiner Krankheit vorausging, nimmermehr auf diese Vorstellung verfallen wäre. Es ist also für ihn der Irrthum ebenso unabweisbar wie die psychische Verstimmung, und hat eben diese zu seiner wesentlichen Basis; durch den innern nothwendigen Zusammenhang mit dem allgemeinen psychischen Leiden wird die Vorstellung zur Wahnvorstellung.

Man hat daher die Wahnvorstellungen der Melancholischen als Versuche bezeichnet, sich ihre Stimmung zu erklären. Wer ihnen ein klares Bewußtsein über ihren Zustand unterlegen wollte, wird meist durch die offenbare Widersinnigkeit dieser Erklärungsversuche eines Besseren belehrt. Oft sehen diese Vorstellungen der Melancholischen nur wie bildliche Ausdrücke ihrer unglücklichen Stimmung aus, sie gelten aber für sie selbst im eigentlichen Sinne. Besonders klagen die Melancholischen, daß sie verlassen seien von Mann und Weib, von Eltern, Geschwistern, Freunden, daß sie Keiner auf der ganzen Welt mehr liebe. Unendlich ist bei den Melancholischen die Variation dieses Gedankens. An die Vorstellung verlassen zu sein, knüpft sich sehr leicht die Vorstellung, verfolgt zu werden, an. Manche sehen in Jedem ihren Feind, Andere suchen sich besondere Personen aus, und erkennen ihre Feinde an bestimmten Kennzeichen, am Schneutzen, Räuspern, Husten u. d. Das Gefühl, daß ihre Beziehung zur Welt sich geändert, liefert den Melancholischen das Material zu den mannigfachsten Wahnvorstellungen. Sie wähnen, die Welt wäre dem Untergange nahe oder sei schon untergegangen, und nur sie allein wären zur Strafe aufbewahrt. Andere sagen, Alles um sie sei verzaubert; sie bezeichnen gewisse Personen

als Zauberer und sehen in den Bewegungen, in gewissen Gewohnheiten oder zufälligen Handlungen derselben Zauberkünste, von denen sie ihr Unglück ableiten. Ein Kranker sah alle Blödsinnigen der Anstalt, die automatisch die Lippen bewegten, als Zauberer an. Auch selbst verwandelt zu sein, und zwar im eigentlichen Sinne, behaupten die Melancholischen. Oft bleiben sie bei dieser allgemeinen Vorstellung stehen. Bisweilen nimmt dieselbe aber auch eine ganz bestimmte Gestalt an. Die Kranken wähnen in einen Wolf, einen Bär, oder auch in eine Leiche, in Glas, Butter u. d. verwandelt zu sein, ihr Geschlecht geändert zu haben. Das Gefühl, Andere zu sein als sie früher waren und dieser Veränderung schlechthin nicht widerstehen zu können, ist für den Melancholischen die Basis dieses Wahns, welcher besonders durch hervorstechende krankhafte Empfindungen oder auch Sinnesillusionen jene verschiedenen Wendungen nimmt. Das Nichtfühlen eines Gliedes also erzeugt die Vorstellung, es sei todt oder von Glas, von Holz. Ein Kranker, dessen Brust auffallend behaart war, wähnte sich in einen Bären verwandelt; er stieß zeitweise ein Brummen aus und schlug sich mit aller Körperkraft auf die Brust, „um den Bären dort zu tödten."

Auch der Wahn, vom Teufel besessen zu sein, geht von dieser allgemeinen Grundlage aus. Es ist dieser Wahn eine besondere Form der sogenannten religiösen Melancholie. Daß die melancholische Verstimmung diese religiöse Richtung nimmt, ist von mannigfachen Bedingungen abhängig, besonders von der früheren religiösen Anschauungsweise des Kranken und seinen eigenthümlichen Lebensschicksalen. Das constante Gefühl des Schmerzes, welches jede Freude des Lebens in Pein verwandelt, welches auch in der religiösen Andacht nicht schweigt, sondern im Gegentheil gerade hier in der intensivsten Weise laut wird, wird, getragen von den gewohnten religiösen Vorstellungen, zum Wahne, von Gott verstoßen und verdammt zu sein. Bei keiner Gruppe von Kranken ist das Selbstgefühl so gänzlich vernichtet, wie in der religiösen Melancholie. Die Kranken schweben in beständiger Furcht und Angst, und zwar sind es jene deutlich beschriebenen Strafen und Höllenqualen, die ihnen leibhaftig vor Augen stehen. Der Aufzählung und Ausschmückung derselben kommen die fürchterlichsten Sinnesdelirien zu Hilfe. Fast alle diese Kranken leiden an Visionen, welche so innig

mit den gesammten Wahnvorstellungen verschmelzen, daß man sie nicht mehr von diesen unterscheiden kann; so lebhaft und sinnlich stehen sie dem Kranken vor Augen. Und zwar sind es fast immer Visionen von Hölle und Teufel. In ihrer Angst verüben die Kranken alle möglichen Grausamkeiten und Verstümmelungen an sich selbst, besonders an den Genitalien, um die Sünde an sich zu strafen und sie ferner unmöglich zu machen. Die englischen Zeitungen theilten vor mehreren Jahren mit, daß ein Arbeiter ins Hospital zu York gebracht war, bleich und abgezehrt, mit Wunden an Händen und Füßen; er hatte sie mit Nägeln durchbohrt, um sich zu kreuzigen. Einem Geisteskranken in Venedig war es gelungen, sich an ein Kreuz zu nageln, an der Fensteröffnung aufzuhissen, und so in der Stellung als Christus sich der erstaunten Menschenmenge auszusetzen.

Soll sich auf der Basis dieser religiösen Melancholie die Wahnvorstellung bilden, vom Teufel besessen zu sein, so muß vor Allem den Kranken das Gefühl durchdringen, trotz seines Kampfes von seiner schmerzlichen Stimmung überwältigt, gegen seinen Willen verändert zu sein. Ebenso wesentlich sind aber bei der Entstehung jenes Wahns die Illusionen, die sich an organische Empfindungen anknüpfen. Man hat Kranke beobachtet, bei denen dieser Wahn hervortritt und verschwindet, je nachdem bestimmte körperliche Leiden und die sie begleitenden eigenthümlichen Schmerzgefühle sich einstellen und wieder aufhören. Hat sich der Wahn einmal festgesetzt, so treibt er den Kranken dazu, die Äußerungen des Teufels an seinem Leibe nicht bloß aufzusuchen, sondern nach Kräften zu erhöhen und hervorzubringen. Am auffallendsten sind die ganz eigenthümlichen Bewegungen, welche solche Kranke vornehmen. Häufig ist eine Haltung des Kopfes, daß er so selbstständig zu sitzen scheint, als ob er nicht zum Körper gehören sollte, oder ein Bewegen desselben, ein unaufhörliches Schaukeln, welches nicht den Gesammtbewegungen entspricht. Sie zerren und dehnen den Rumpf auf das Gewaltsamste, oder rollen sich schlangenartig zusammen, oder bleiben tetanisch steif, oder drehen sich um ihre Achse. Diese Bewegungen sollen die Beweise sein, daß sie besessen sind. Eben zu diesem Zwecke üben sie auch wohl das Aufstoßen oder, ein oft beobachtetes Symptom, das Schwappen im Magen durch Benutzung der Bauchpresse. Sie stoßen unartikulirte, thierische Laute aus, die

sie als Stimme des Teufels bezeichnen, der leibhaftig aus ihnen sprechen soll.*)

Bei der Ausbildung der Wahnvorstellungen ist zunächst die Reflexion von Wichtigkeit. Die Melancholischen reflectiren in ihrer Weise über alle ihre Empfindungen, und haben eine Befriedigung darin, sich diese durch bestimmte objective Vorgänge erklären zu können. Die Reflexion ist die langsamste Weise der Wahnentstehung. Jahrelang können die Melancholischen umher suchen, sich in den verschiedensten Bildern und Vorstellungen hin- und herwerfen, ehe sie bei ihrem Wahn zu einem Abschluß kommen; ja sie bilden diesen mit der Zeit zu einem vollständigen System aus, welches nun um so fester sitzt, jemehr es in seiner Vollständigkeit ganz an die Stelle ihrer frühern Vorstellung treten kann. Oft giebt aber bei dem Schwanken der Reflexion eine Überraschung den Ausschlag für die Bildung der Wahnvorstellung. Eine zufällige Erscheinung der äußern Welt, ein besondres Erlebniß, oder auch eine Erinnerung, die im Kranken auftaucht, erregt ihn in so intensiver Weise, erschreckt ihn und fesselt ihn mit einer solchen Gewalt, daß er darin die ängstlich gesuchte Deutung seines innern Leidens findet. Die barockesten, mächtigsten Wahnvorstellungen liefern die Sinnesdelirien. Der Melancholische ist nicht im Stande, mit Unbefangenheit die Täuschung des einen Sinnes durch die andern zu controlliren. Er hat kein objectives theoretisches Interesse. Dazu steht die eigenthümliche Bestimmtheit der Hallucination mit der ihn beherrschenden Stimmung im Zusammenhange. Auf den Zweifel an ihrer objectiven Wahrheit kann er unmöglich kommen; er ist ihr widerstandslos verfallen. Ein Kranker, der nach einem heftigen Anfalle von Angst von Rauschen, Summen, Klingen und Tönen im Ohr befallen wurde, bald aber schon Stimmen und selbst Gespräche hörte, äußerte: „sie sind nicht die Stimme meines Herzens und Kopfes, sie sind nicht die Poesie meines Herzens, auch spricht sie kein Anderer; es ist Niemand da, aber sie sind in der Luft, nahe oder weit von mir. Ich soll nicht daran glauben? Wenn Jemand eine Ohrfeige kriegt, soll er es leugnen?" — Eine Kranke ist arbeitsscheu. Sie könne nicht arbeiten, sagt sie, denn Jeder thue ihr Etwas an, mache ihr Alles zum Possen, verfolge sie. Oft

*) Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten. 1855. Seite 149 ff.

hört man sie klagen, daß Männer vor dem Fenster sie beschimpfen, ihr große Schmerzen im Kopfe und Magen verursachen; sie vergelte es aber auch wieder durch Schimpfen und Lärmen. Sie macht Angriffe auf Andere, weil sie mit ihren Feinden in Verbindung ständen; sie will diese aus der Diele herausgraben, denn „sie verspüre das Athmen derselben zu sich aus der Tiefe steigen.“ Sie rennt bisweilen sehr heftig auf und ab, weil die Ermüdung ihr Ruhe schaffe; plötzlich aber bleibt sie wie festgebannt stehen, mit dem Ausdruck der heftigsten Angst: „die Leute zögen sie rückwärts am Kleide, daß sie nicht vom Flecke könne, und wickelten sich um ihre Füße, damit sie fallen solle.“

Offenbar werden feste, ausgebildete Wahnvorstellungen das Benehmen des Melancholischen in eigenthümlicher Weise bestimmen. Wer sich in eine Leiche verwandelt wähnt, benimmt sich anders als wer sich für besessen vom Teufel hält. Treten diese Wahnvorstellungen zurück, so ist das Benehmen des Melancholischen nur der Ausdruck der ihn beherrschenden schmerzlichen Stimmung. Je nachdem diese eine besondere Richtung nimmt, Trauer, Gram, Angst u. s. w. ist, wird auch das Benehmen ein anderes. Bei den meisten Melancholischen entsteht in den Acerbationen ihrer Krankheit die Intention, durch Selbstmord ihrem Leiden ein Ende zu machen. Oft verfolgen sie auch diese Intention mit der größten Hartnäckigkeit, und wissen ihre Umgebung auf kluge und verständige Weise zu täuschen. Besonders ist es die Angst, die den Melancholischen so häufig auf das Fürchterlichste peinigt. Ein solcher Angstanfall beginnt mit rasch sich steigernder Unruhe. Mit leichenblassem Gesicht, erweiterter Pupille, starrem Auge, schweigend und zitternd, mit schwerem Athmen, als ob er ersticken sollte, läuft der Kranke von Stelle zu Stelle. Er ruft alle Anwesenden zu Hülfe, oder er rennt fort ins Freie, überwältigt durch Schnelligkeit und Stärke jeden Versuch ihn zu halten, er stürzt durchs Fenster, springt und klettert über Zäune und Mauern, flieht ohne Ziel, ohne Stege, ohne die bekanntesten Gegenden zu erkennen, im wilden Laufe fort, als könnte er sich selbst entfliehen, wirft zerstörend nieder, was Widerstand leistet, und treibt sich Stunden, ja Tage und Nächte lang umher, ohne Hunger und Verletzungen, ohne Ermattung zu fühlen. In den meisten Fällen steigert sich die Angst erst allmälig zu dieser Höhe. Tritt sie aber plötzlich in voller Gewalt ein, so

muß der Kranke eine That vollführen, die ihn erschüttert, die so furchtbar ist, daß sie einen Gegensatz zu seiner Angst abgiebt. Eine solche That ist ein Vernichtungsakt, ein Mord. Je lieber dem Kranken die Person ist, an der er den Mord verübt, desto sicherer scheint die Erlösung von der Angst. Lebt der Kranke dann noch, dann athmet er frei auf wie nach schweren Träumen, kommt zu sich, weiß von alledem nichts was er gethan hat, und betrachtet oft mit Staunen und Schaudern die Zerstörungen, die er angerichtet. Ist der Angstanfall nicht so heftig, daß er dem Kranken alles Bewußtsein raubt, so bleibt er demselben eine schreckliche Erinnerung. Ein Melancholiker, der auch nur einmal einen solchen Anfall gehabt hat, zittert bei dem Herannahen desselben. Er verlangt die Zwangsjacke, um gegen die Zerstörungen gesichert zu sein.*)

Schon aus dem eben Mitgetheilten erhellt, zu welchen energischen Bewegungen der Melancholische durch eine besondere Wendung seiner Stimmung getrieben werden kann. In der Regel wird die Depression des Selbstgefühls sich solchen energischen Bewegungen widersetzen. Meist ist schon die ganze Muskulatur des Melancholischen schlaff, kraftlos. Er erscheint als ungelenkig, ungeschickt, erlahmt auch bald bei der Arbeit. Ebenso spricht der Melancholische meist leise, unsicher, oft bebend, auch langsam, stockend, hält gern an, dehnt die Worte und Sätze aus, verstummt auf lange Zeit ganz. Wird er nicht durch Angst oder Wahnvorstellungen getrieben, so sitzt er meist unbewegt auf einem und demselben Platz, und weder Bitten noch Drohungen vermögen ihn zur Thätigkeit anzuregen.

Oft zeigt sich bei den Melancholischen der Kampf, der die Depression des Selbstgefühls mit dem Willen führt, in der auffallendsten Weise. Die Bewegungen werden energisch angefangen, aber nicht fortgesetzt und beendigt. Das Hin- und Hergehen, das Anziehen der Kleider erfolgt sehr träge und mit Pausen, die volle Gedankenlosigkeit andeuten; die Kranken vergessen ihre Bedürfnisse zu befriedigen, und brauchen mehrere Stunden zum Essen; das Führen des Löffels zum Munde dauert viele Minuten, das Ausstrecken der Hand nach einem Gegenstande, wenn auch ihr Blick das Begehren desselben verräth, 5 bis 10 Minuten. Ja oft dauert

*) Spielmann a. a. O. S. 139.

das Anziehen einen ganzen Tag; sie halten jedes Kleidungsstück stundenlang in der Hand; oft halten sie in der kaum bemerkbaren Bewegung noch inne und führen sie nicht mehr fort, unbewegt, wie versteinert dastehend.

In den höchsten Formen der Melancholie ist diese Bewegungslosigkeit des Kranken ein sehr charakteristisches Moment. Jene Kranke z. B. sitzt auf einem Sessel, der Kopf hängt ganz schlaff auf der Brust herab, der Oberkörper ist zusammengesunken, die Extremitäten hängen vertikal zu beiden Seiten nieder. So sitzt sie, ohne sich im Mindesten zu regen, ohne einen Laut von sich zu geben, ohne die Augen zu öffnen, ohne Bedürfnissen nachzukommen; sie ist unrein in ihren Excretionen, sie muß bedient und gefüttert werden. Ihre Extremitäten können passiv gehoben und bewegt werden, wie die einer Leiche, und fallen, freigelassen, wie eine träge Last herab. Versucht man die geschlossenen Lider zu öffnen und überwindet man den Widerstand, den die Kranke entgegensetzt, was ohne Mühe gelingt, so sieht man die Bulbi in sehr rascher, flüchtiger Bewegung; zugleich belebt sich der Blick, wird sehr ängstlich und scheu, der Gesichtsausdruck äußerst schmerzlich. Die Kranke öffnet auch bisweilen selbst die Augen, und man hört ein leises: „ich bitte", welches Wort sie öfter wiederholt, ohne sich weiter zu äußern; sie spricht es mit zitternder Stimme, und oft erfolgt ein reichlicher Thränenguß.

Eine andere Kranke steht in ganz aufrechter Haltung und fest am jeweiligen Ort wie eingewurzelt, ohne sich jemals von selbst zu bewegen. Sie spricht nie, giebt keinen Laut von sich. Allen Versuchen, eine Bewegung mit ihr vorzunehmen, setzt sie den kräftigsten Widerstand entgegen, wobei sie immer von selbst die Augen öffnet, und zornig, ja drohend um sich blickt, ohne jedoch die geringste Bewegung über den passiven Widerstand hinaus zu machen.

Noch seltsamere Erscheinungen bietet ein anderer Kranker. Die Haltung desselben ist gebeugt, der Kopf auf die Brust gesenkt; er macht, wie die früheren, gar keine Bewegung; er ist zusammen geknickt, wie eine todte Last, spricht nie. Die passiven Bewegungen erfahren bei ihm keinen Widerstand; bewegt man aber z. B. den herabhängenden Arm aufwärts und überläßt ihn dann sich selbst, so verharrt er fest in dieser gegebenen Stellung. Dasselbe geschieht mit allen Gliedern, die alle das Bild der Katalepsie, der wachs-

artigen Biegsamkeit annehmen. Wie einem Modelle kann man den einzelnen Gliedern des Körpers beliebige Stellungen geben; sie werden in diesen festgehalten, bis sie zuletzt von selbst in die ruhige Lage zurückfallen. *)

Was in dem Innern dieser drei Kranken eigentlich vorgeht, ist schwer zu sagen; gewiß geht nicht durchaus dasselbe vor. Man bezeichnet die Form der Melancholie, in welcher der Kranke durch keine äußeren Reize zu irgend einer Theilnahme und thätigen Reaction gebracht werden kann, in welcher also alles innere Leben erloschen zu sein scheint, als melancholischen Stumpfsinn. Wir dürfen hierbei besonders nicht vergessen, daß die höchste Depression des Selbstgefühls an und für sich auch die höchste Erregung sein kann. Man hat nicht selten beobachtet, daß der Kranke sich plötzlich aus diesem Stumpfsinn aufrafft und in sehr energische Bewegungen übergeht, und daß in diesen unverkennbar hervortritt, wie sich während seines stumpfsinnigen Brütens eine zusammenhängende Reihe von Wahnvorstellungen gebildet. Auch haben Kranke aus diesem Stumpfsinn die Erinnerung zurückbehalten, daß eine bestimmte Wahnvorstellung es gewesen, welche sie gefesselt und zu jeder Bewegung unfähig gemacht habe.

Je theilnahmloser der Melancholische nach außen hin ist, je weniger eine psychische Erregung, die einem bestimmten Affecte ähnlich sieht, an ihm offenbar wird, desto prägnanter zeigt er uns das Ziel, zu welchem die melancholische Verstimmung zuletzt hinführt. Sie absorbirt die ganze Innerlichkeit der geistigen Individualität, zehrt diese auf, und läßt nur den unbestimmten, leeren, geistlosen Schmerz zurück. Wenn der Mutter bei dem Verlust ihres liebsten Kindes in der Heftigkeit ihres Schmerzes jede bestimmte Vorstellung schwindet, wenn sie thränenlos brütet und hinstiert, so mag dieses Außersichsein momentan dem Zustand des Melancholischen ähnlich sein. Allein der Schmerz der Mutter ist ein motivirter Schmerz, und die Mutter selbst besinnt sich und erinnert sich ihres Verlustes. Der Schmerz des Melancholischen ist objectlos und nur Wahnvorstellungen geben ihm ein bestimmtes Motiv. Ebenso bezeichnen wir die verschiedenen Richtungen, welche die melancholische Verstimmung

*) Spielmann a. a. O. S. 169.

annehmen kann, als Gram, Trauer, Angst, Verzweiflung u. s. w., d. h. wir geben ihnen Namen, welche auch die Gemüthserregungen des Gesunden ausdrücken. Genau genommen passen alle diese Bezeichnungen nicht. Die Angst, welche der Melancholische fühlt, hat in ihrer Objectslosigkeit, Unbestimmtheit keinen geistigen Werth. Sie fällt daher unmittelbar mit der leiblichen Angst zusammen, sie ist ungetrennt beides zugleich, und eben darum ist ein Widerstand, ein Kampf gegen sie für den Kranken selbst unmöglich; er geht darin auf, ist seiner ganzen Innerlichkeit nach außer sich. Trotz dieser Unfreiheit und Geistlosigkeit des melancholischen Schmerzes müssen wir doch immer anerkennen, daß nur das freie selbstbewußte Individuum einer solchen Entleerung und Verödung der Innerlichkeit fähig ist. Auf der höchsten Stufe der Melancholie ist die freie geistige Innerlichkeit des Individuums negirt, und doch hat die Tiefe dieser Negation jene Innerlichkeit zur nothwendigen Voraussetzung.

Wir bezeichnen eine zweite Form der Verrücktheit als Tobsucht, Manie. Die eigenthümlichen Erscheinungen derselben stellt Jessen folgender Maßen zusammen.

„Das ganze Verhalten des Maniakus ist ein anderes, als es sonst war, und überhaupt bei einem gesunden Menschen zu sein pflegt. Blick und Mienen sind übermäßig lebhaft, gespannt, beweglich, oft sehr veränderlich und wechselnd, manchmal starr, ernst, finster, drohend, zuweilen übertrieben heiter, freundlich und lachend, in andern Fällen schwärmerisch und wie verzückt. Das Auge ist in der Regel glänzend, bald starr und fixirt, bald unstät umherrollend; die Gesichtszüge sind entstellt, verzerrt, wild, Deklamation und Gestikulation lebhaft, alterirt, der Gang unruhig, hastig, Stellung und Körperhaltung übermäßig gespannt und kräftig, nicht selten ganz unnatürlich, so daß der Kranke die seltsamsten Stellungen annimmt, und manchmal ungewöhnlich lange in derselben Stellung beharrt, oder sie ungewöhnlich häufig und plötzlich verändert.

Das Benehmen ist keck, dreist, zuversichtlich, zudringlich, arrogant, unverschämt, oft übertrieben fröhlich, lustig, ausgelassen, oder wild und ungestüm, nicht selten phantastisch, überspannt, schwärmerisch. Der Kranke beobachtet in seinem Benehmen die gewöhnlichen Regeln des Anstandes und der Schicklichkeit wenig oder gar nicht,

er erscheint bald übermäßig eitel, selbstgefällig, anmaßend, bald übermüthig, stolz, hochmüthig. Gegen Andere benimmt er sich oft spöttisch, höhnisch, verächtlich, und mehr oder weniger ist er heftig, auffahrend, ungestüm, zänkisch, beleidigend, trotzig, drohend, widersetzlich, und zu Gewaltthätigkeiten geneigt. Sein Benehmen ist bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Weise krankhaft verändert, immer aber überspannt und übertrieben, und in der Regel einem häufigen, plötzlichen und unvorbereiteten Wechsel unterworfen, in welchem nicht selten entgegengesetzte Zustände auf einander folgen, die Lustigkeit durch momentane Traurigkeit, der Übermuth durch Mißmuth, der Trotz durch Verzagtheit unterbrochen wird, so daß der Maniakus sich temporär (Minuten, Stunden, Tage lang), wie ein Melancholischer benehmen und geberden kann.

Diesem outrirten Benehmen entspricht eine correspondirende Exaltation der Gemüthsstimmung, eine dem Vorherrschen excitirender Affecte und Leidenschaften ganz analoge Aufgeregtheit des Gemüthes, welche sich bald mehr durch ein affectirtes, bald mehr durch ein leidenschaftliches Benehmen kund giebt. So vielfach die excitirenden Affecte und Leidenschaften sind, welche das menschliche Gemüth bewegen, ebenso mannigfaltig und ihnen entsprechend sind die krankhaften Veränderungen der Geberden und des Benehmens, welche als Symptome der Manie zum Vorschein kommen, und von den verwandten Erscheinungen des gesunden Seelenlebens unterscheiden sie sich nur durch ihr Übermaß, durch unbegründetes Entstehen, ungewöhnliche Beharrlichkeit, oder plötzlichen, unvorbereiteten und unmotivirten Wechsel, so daß sie ohne äußere Veranlassung kommen und gehen, und bisweilen ebenso plötzlich verschwinden, wie sie zum Vorschein kamen.

Das Wesentliche und Allgemeine dieser verschiedenen, in der Manie vorkommenden, Erregungen des Gemüthes, ist eine krankhafte Steigerung des Selbstgefühls und Selbstvertrauens, welche die eigentliche Grundlage der Manie ausmacht, wogegen die Melancholie auf einer Herabstimmung des Selbstgefühls und Mangel an Selbstvertrauen beruht. Dies gesteigerte Selbstgefühl begründet das übermüthige Benehmen des Maniakus, eine Überschätzung des eignen Werthes und der eignen Kräfte, und die Sucht sich selber in der Außenwelt geltend zu machen.

Fast ohne Ausnahme ist das erhöhte Selbstgefühl mit dem

Gefühle eines ungewöhnlichen körperlichen und geistigen Wohlbefindens verbunden, und der Maniakus kann oft nicht genug rühmen, wie wohl ihm sei, wie er seinen Körper gar nicht fühle, wie leicht ihm Alles werde, wie wenig Mühe ihm jede körperliche oder geistige Anstrengung mache. In der That, ist er nicht selten ungewöhnlicher Anstrengungen und Entbehrungen fähig, und scheint körperliche, sonst sehr schmerzhafte Krankheiten wenig oder gar nicht zu empfinden. Selbst unter den ungünstigsten Umständen pflegt er sich frei, leicht und glücklich zu fühlen, und Genesene versichern bisweilen, sich nie in ihrem Leben so glücklich gefühlt zu haben, als zu einer Zeit, wo die Heftigkeit ihrer Manie stete Einschließung und Anwendung von Zwangsmitteln erforderlich machte.

Gegen äußere Einwirkungen reagirt das Gemüth des Maniakus auf ganz abnorme Weise, und zeigt theils einen hohen Grad von Gleichgültigkeit, theils eine große Reizbarkeit, welche jedoch nicht durch erhöhte Reizempfänglichkeit begründet wird, sondern durch die unverhältnißmäßig heftige Reaction, die jeder percipirte Eindruck hervorruft.

Zu gleicher Zeit ist das Gemüth in hohem Grade unempfänglich für alle Eindrücke, welche dasselbe sonst und im gesunden Zustande bewegen: Ereignisse, welche sonst die lebhafteste Freude oder den tiefsten Schmerz bewirkt hätten, gehen spurlos vorüber; die früheren Interessen sind erloschen, und vollkommene Gleichgültigkeit ist an ihre Stelle getreten. Der Kranke sorgt weder für sich, noch für die Seinen, weder für Nahrung, noch für Kleidung und Obdach; ob er durch sein Benehmen Anstand, Schicklichkeit und Sitte verletzt oder nicht, ist ihm einerlei, daß er Freunde und Verwandte aufs Tiefste kränkt und betrübt, kümmert ihn nicht, selbst Krankheit und Tod derjenigen, die ihm die liebsten sind, läßt ihn kalt und ungerührt; sein Herz ist für Mitleid und Theilnahme oft ganz verschlossen, und die Liebe zu den Seinigen hat sich nicht selten in Abneigung und Haß verwandelt. Fast in allen Beziehungen erscheint also bei dem Maniakus die gewöhnliche Empfänglichkeit des Gemüths für äußere Einwirkungen mehr oder weniger unterdrückt und aufgehoben durch die übermäßige Steigerung des activen Verhaltens, und das einseitige Vorherrschen der Neigung, das eigne Gefühl nach außen geltend zu machen und zu realisiren.

Dem exaltirten Benehmen des Maniakus entspricht die Lebhaf-

tigkeit, Beweglichkeit und Energie, womit die Bildung und Äußerung seiner Ideen vor sich zu gehen pflegt. Der Kranke ist in der Regel redselig, wortreich, geschwätzig, er spricht übermäßig viel, hastig, übereilt, ungewöhnlich laut, kräftig, hochtrabend, pathetisch, mit lebhafter, übertriebener Deklamation und Gestikulation. Wie überhaupt die Form des Sprechens, Betonung und Deklamation, zunächst von der Gemüthsstimmung abhängt; so sind auch die Abnormitäten derselben bei dem Maniakus eben so mannigfaltig, wie die sie bedingenden excitirenden Affecte und Leidenschaften, und aus demselben Grunde verbinden sie sich so häufig mit lautem Singen, Schreien, Lachen, oder mit Schelten, Schimpfen und Drohen, manchmal mit dem Ausstoßen ungewöhnlicher Töne und unartikulirter Laute. Auch die Quantität des Sprechens hängt mehr oder weniger von dem Gemüthszustande ab, und eben daher sind laute, bisweilen fast ununterbrochen fortdauernde Selbstgespräche in der Manie eine so gewöhnliche Erscheinung.

In demselben Maße, in welchem die Häufigkeit und Lebhaftigkeit des Sprechens zugenommen hat, geht auch die Bildung, Entwickelung und Association der Ideen mit größerer Lebendigkeit, Schnelligkeit und Energie von Statten. In den geringeren Graden und im Anfange der Manie beobachten wir daher nicht selten eine ungewöhnliche Schärfe und Klarheit des Verstandes, einen höheren Grad von Scharfsinn und Witz, als das Individuum sonst zu besitzen schien, eine außerordentliche Beredsamkeit und eine besondere Fähigkeit, sich in wohlgewählten, manchmal begeisterten und poetischen Worten und Wendungen mit großer Geläufigkeit und Klarheit auszusprechen, ja es kann sogar ein, zu anderen Zeiten nicht vorhandenes, poetisches Talent während der Manie zum Vorschein kommen.

Selten bleibt aber die Affection des Verstandes auf dieser Stufe einer nur symptomisch (in Folge des exaltirten Gemüthszustandes) gesteigerten Thätigkeit stehen; in der Regel geht sie früher oder später über in eine idiopathische selbstständige (von dem unmittelbaren Einflusse der Gemüthsstimmung unabhängige) Störung der Verstandesthätigkeit über, welche sich durch Verworrenheit oder Verkehrtheit der Ideen ankündigt. Die Verworrenheit, oder das allgemeine Delirium, entsteht durch übermäßig lebhaftes Zuströmen von Ideen, Bildern und Vorstellungen, deren schneller Wechsel und

flüchtiges Vorübereilen ein besonnenes Überlegen unmöglich macht, und eben dadurch die von der Überlegung abhängende Ordnung, den logischen Zusammenhang, die consequente Aufeinanderfolge der Gedanken und Worte mehr oder weniger stört, unterbricht und aufhebt. Plötzliches und unvorbereitetes Abspringen von einer Idee zur andern, sogenannte Ideensprünge, Mangel an logischem Zusammenhange, Incohärenz und Inconsequenz der Ideen und Worte bezeichnen diesen Zustand, der in der sogenannten Ideenjagd oder Ideenflucht seinen höchsten Grad erreicht. Die bestimmte Meinung und Überzeugung, welche als Resultat aus dem Urtheile hervorgehen sollte, wird auf diese Weise vorausgesetzt und alle weitern Urtheile werden durch eine solche Verkehrung der Verstandesoperationen in Vorurtheile und Wahn verwandelt, in verkehrte Urtheile, welche sich in der Form von fixen Ideen oder sogenannten partiellen Delirien geltend machen.

Allgemeine Verstandsverwirrung kommt in der Manie häufiger vor als fixe Ideen; jedoch sind auch diese nicht selten, und in den höheren Graden der Manie können sich beide Formen von Verstandesstörung zu totaler Verstandeszerrüttung mit einander verbinden.

Das gesteigerte Selbstgefühl und das eigne Bewußtsein der ungewöhnlichen Leichtigkeit und Schnelligkeit seiner Ideenentwickelung verleiten den Maniakus fast ohne Ausnahme zu einer übertriebenen Meinung von sich selber, einer Überschätzung seiner Talente, Klugheit und Einsicht, womit sich häufig eine Überschätzung aller Dinge verbindet, welche er besitzt oder welche mit ihm in Beziehung stehen. Selbsttäuschungen und ausschweifende Gedanken mancherlei Art sind hiervon die nothwendige Folge. Daher entstehen die in der Manie so häufig vorkommenden Ideen von großem Reichthum, großer Macht und Herrlichkeit, die Neigung zur Projektmacherei, die vermeintliche Erfindung von Maschinen, wodurch ganz außerordentliche Dinge geleistet werden sollen, die Behauptung wichtiger physikalischer und anderer Entdeckungen, die Entwerfung der ausschweifendsten Pläne zum Wohle der Menschheit, zur Bekehrung und Besserung Einzelner, wie zum Heile ganzer Staaten und Völker u. s. w.

Aus derselben Quelle entspringt die Bestimmtheit und apodiktische Gewißheit, womit der Kranke seine Meinungen und Ideen auszusprechen und zu behaupten pflegt, die Heftigkeit, mit welcher

er sie vertheidigt, sowie der Unwille und die Verachtung, womit er Einwendungen und Widersprüchen in der Regel begegnet. In dem unablässigen Bestreben befangen, seine eigenen Ideen zu realisiren, und außer Stande, Zeit, Ort und Umstände zu berücksichtigen, wird er oft ein unerträglicher Schwätzer und Großsprahler. Er spricht bisweilen unaufhörlich von sich selbst, von seinen Ideen und Plänen, er redet Jeden an, der ihm in den Wurf kommt, sucht seine Meinung jedem Andern aufzudringen und ihn durch Überredung oder Drohung von ihrer Wahrheit zu überzeugen; er mischt sich in jedes Gespräch und kehrt in allen Unterredungen stets zu seinem Ich, zu seinen thörichten Einfällen und apodiktischen Behauptungen zurück.

Bei diesem einseitig vorherrschenden Bestreben, sich selbst und seine eigenen Ideen auszusprechen, zeigt sich der Maniakus mehr oder weniger unempfänglich für äußere Einwirkungen und Vorstellungen, die ihm von Anderen gemacht werden. In den höheren Graden von Verstandesaffectionen spricht er nur mit sich, oder er führt laute Selbstgespräche mit Anderen, die er vor sich zu sehen oder deren Stimme er zu vernehmen wähnt, vorgelegte Fragen beantwortet er verkehrt oder gar nicht: ja, bisweilen ist er ganz unfähig sie zu beachten und zu percipiren. Bei geringerer Verstandesaffection pflegt er zwar auf vorgelegte Fragen kurz und oft ganz verständig zu antworten, kehrt aber augenblicklich zu den früheren Selbstgesprächen zurück und bei noch geringerer Störung der Verstandesthätigkeit ist er wenigstens bei keinem Gespräch über allgemeine und gleichgültige Gegenstände festzuhalten, sondern springt stets davon ab, um von sich selber, seinen Ideen, Thaten und Erlebnissen zu reden. Was andere sagen, wird von dem Kranken selten gehörig beachtet und berücksichtigt. Einwendungen gegen seine Behauptungen weiß er bisweilen mit großer Gewandtheit zu begegnen und unabweisliche Widerlegung derselben, directer Widerspruch oder Verweigerung seiner Forderungen haben in der Regel ein heftiges Auffahren, Schelten, Schimpfen und Drohen zur Folge. Auch hier zeigt also der Kranke ein übermäßiges Vorherrschen der Activität, ein einseitiges Bestreben, den eignen Gedanken Geltung zu verschaffen, verbunden mit relativ unterdrückter Empfänglichkeit des Verstandes für äußere Eindrücke und Vorstellungen. Eben deshalb ist er auch unfähig sich selbst, seine Verhältnisse und seinen

eigenen Zustand gehörig aufzufassen und zu beurtheilen. Hieraus resultirt die Unmöglichkeit, den eignen Zustand als krankhaft anzuerkennen, was nur in geringeren Graden der Manie, im Anfange derselben, und während der Remissionen Statt finden kann. Während des Paroxismus wird fast ohne Ausnahme das Vorhandensein vollkommener, geistiger und leiblicher Gesundheit von dem Kranken mit der größten Bestimmtheit behauptet, und jeder dagegen geäußerte Zweifel mit Unwille abgewiesen.

Dasselbe Übermaß von Activität, welches die Reden und das Benehmen des Maniakus characterisirt, finden wir auch in seinen Handlungen wieder. Er lebt in steter unruhiger, rastloser Thätigkeit und Geschäftigkeit, wobei er bisweilen bestimmte Handlungen stets wiederholt, oder einzelne ausschweifende Pläne und Zwecke hartnäckig verfolgt; häufiger in raschem Wechsel von einer Sache zur andern übergeht (analog den Ideensprüngen), so daß er bald dies, bald jenes unternimmt, ohne das Begonnene zu vollenden. Ungeduldig seine Pläne realisirt zu sehen, will er Alles was ihm in den Sinn kommt, auf der Stelle ausgeführt wissen, und die schnelle Abwechselung seiner Vorsätze und Handlungen entspricht der Mannigfaltigkeit der ihnen zum Grunde liegenden Gefühle und Ideen. Jemehr nun das Gemüth krankhaft afficirt ist, desto mehr ist die Form des Handelns verändert und trägt das Gepräge der Heftigkeit, des Ungestüms, der Leidenschaft und Gewaltthätigkeit; je mehr hingegen eine Affection des Verstandes vorwaltet, desto mehr sind die Zwecke, welche den Inhalt der Handlungen ausmachen, verkehrt, thöricht und widersinnig. In höheren Graden der Manie erscheinen die Handlungen oft völlig zwecklos und bestehen in einem blinden Lärmen und Toben, Hin- und Herlaufen, Tanzen, Springen, Schlagen gegen Thür und Wände, häufig verbunden mit lautem Schreien, Singen, Verwünschungen, Schelten, Schimpfen und Verübung von Gewaltthätigkeiten. Allein auch bei geringeren Graden der Manie pflegt eine große Heftigkeit, Hastigkeit und Ungestüm aller Bewegungen sich mit ungewöhnlicher, besonders bei eintretendem Widerstande zum Vorschein kommenden Kraftäußerung zu vereinigen, welche letztere nicht sowohl durch wirkliche Erhöhung der Muskelkräfte, als vielmehr nur durch ungewöhnliche Spannung und Anstrengung derselben herbeigeführt werden dürfte.

Das gesteigerte Selbstgefühl des Maniakus und die übertriebene Meinung von sich, nebst den daraus hervorgehenden, den Besitz großer Macht, unermeßlichen Vermögens oder übernatürlicher Kräfte vorspiegelnder Selbsttäuschungen, begründen ein unbedingtes Selbstvertrauen und eine blinde Zuversicht, womit auch das Thörichte und Unmögliche unternommen wird. Über sein eignes Thun fast niemals zweifelhaft, verräth der Kranke in seinen Vorsätzen und Handlungen eine große Bestimmtheit, Dreistigkeit und Entschlossenheit, und gleich bereit den gefaßten Entschluß auf der Stelle zu vollziehen, pflegt er die entgegenstehenden Schwierigkeiten, Hindernisse und Gefahren zu übersehen oder zu verachten und keine Schranken für seinen zügellosen Willen anzuerkennen. Jedoch scheint in den meisten Fällen ein dunkles Bewußtsein der eignen Täuschung und Ohnmacht vorhanden zu sein, vermöge dessen der Maniakus einem entschiedenen physischen und geistigen Übergewichte um so leichter sich fügt und gehorcht, je bestimmter und energischer man ihm entgegentritt, während er um so eher zu gewaltigem Verfahren verleitet wird, je mehr die Umgebungen Furcht und Ängstlichkeit verrathen.

Die Sucht, den eignen Willen geltend zu machen, und die Außenwelt nach Willkür zu beherrschen, kann aber einen solchen Grad erreichen, daß sie alle Schranken überspringt; sie kann bei gleichzeitigen fixen Ideen z. B. einer stattfindenden Verfolgung, in Mordsucht übergehen, bei gleichzeitiger Verstandeszerrüttung in blinden Zerstörungstrieb, so daß der Kranke Alles, was in sein Bereich kommt, zu zerreißen, zu zerschlagen oder zu vernichten sucht, andere Personen ohne Veranlassung thätlich angreift und jedes Hinderniß durch Gewaltthätigkeit zu überwinden sich bemüht. Bei minder gestörter Verstandesthätigkeit zeigt der Maniakus oft eine große Begehrlichkeit und Habsucht, ist unerschöpflich in seinen Forderungen und Ansprüchen, verlangt Alles, was er sieht, und sucht sich durch List oder Gewalt in dessen Besitz zu setzen; er eignet sich fremdes Eigenthum an, verschleppt und versteckt die Sachen Anderer und häuft mannigmal die geringfügigsten Dinge auf, z. B. Steine, Kräuter, Papierstreifen, Lumpen und dergleichen, indem er sie als höchst bedeutende und werthvolle Sachen betrachtet. In andern Fällen verlangt oder fordert er gar nichts, sondern beschränkt sich auf beharrliche Verfolgung der eignen Ideen und Zwecke, bisweil-

len wiederholt er unaufhörlich dieselbe Handlung auf gleichförmige Weise; er schreibt tagtäglich Briefe desselben Inhalts und mit denselben Worten, er schlägt gegen die Thüre, beschäftigt sich unaufhörlich mit Zerreißen und Zerpflücken von Kleidungsstücken und dergleichen. Wie überhaupt die menschlichen Handlungen theils auf die vorhandenen Ideen, theils auf den Gemüthszustand als auf ihren Grund zurückzuführen sind: so zeigen auch die abnormen Handlungen des Maniakus ihrem Inhalte und ihrer Form nach dieselbe unendliche Mannigfaltigkeit, welche in den abnormen Gedanken und Gefühlen Statt findet. In seinem Verhalten gegen äußere Aufforderungen zum Handeln zeigt der Maniakus insbesondere ein einseitiges Vorherrschen der Activität mit unterdrückter Empfänglichkeit für äußere Eindrücke. Was dem Menschen am nächsten liegt, und am stärksten zum Handeln auffordert, hat auf ihn allen Einfluß verloren; er sorgt weder für seine eigne Existenz, noch für die Seinigen; er läßt die dringendsten Bedürfnisse unbeachtet, er kleidet sich unordentlich, oft phantastisch und zerreißt seine Kleidungsstücke und geht nackend umher, er ist unordentlich in allen Dingen und bisweilen im höchsten Grade schmutzig und unreinlich; er kümmert sich weder um Freunde noch um Angehörige und läßt sich in seinem Thun und Treiben durch Bitten, Vorstellungen und Forderungen Anderer wenig oder gar nicht, durch Drohungen und Zwangsmittel höchstens für den Augenblick bestimmen, indem nichts einen starken und andauernden Eindruck hervorzubringen vermag. Dagegen zeigt er vielfältig eine übermäßig starke Reaktion gegen äußere Einwirkungen, insbesondere gegen jedes Hinderniß, was sich der Vollziehung seines Willens entgegenstellt; die geringfügigsten Dinge können ihn zu der größten Heftigkeit, Widersetzlichkeit, Gewaltthätigkeit und zu thätlichen Verletzungen Anderer veranlassen, wobei er die Folgen seiner Handlungen theils gar nicht zu erwägen im Stande ist, theils mit der größten Gleichgültigkeit betrachtet." *)

Jessen bezeichnet als die allgemeine Grundlage der Tobsucht eine Steigerung des Selbstgefühls und Selbstvertrauens. Wir möchten statt Selbstvertrauen lieber Übermuth sagen. Eine Exacerbation der Krankheit kündigt sich oft dadurch an, daß der Tobsüch-

*) C. Jessen im encyklopädischen Wörterbuch der med. Wissenschaft Band XXII.

tige allerlei Schabernack ausführt. Er neckt den Wärter oder andere Kranke, nimmt ihnen etwas fort, oder steckt sich unter das Bett und lacht laut, wenn man ihn vergebens sucht. Auch seine Bewegungen sehen denen ähnlich, welche die Kinder vornehmen, wenn sie sich vor Lust und Übermuth nicht lassen können. Bald wird aber die Sache bedenklicher. Der Kranke wird immer unruhiger, ungestümer in seinen Bewegungen, bis diese endlich eine Gestalt annehmen, daß sie jedes Maß eines gesunden Übermuths weit übersteigen. In den höchsten Ausbrüchen der Manie sind oft alle willkürlichen Muskeln in raschem Wechsel in Thätigkeit; oft erscheint auch ein bestimmtes System von Muskeln als das ungestümste. Die Einen schleudern den Kopf unaufhörlich gegen seine Unterlage, als ob sie diese durchstoßen wollten, oder bewegen ihn im Takt hin und her und setzen dies Stunden- und Tagelang fort, bis nicht selten die Haare fortgerieben sind. Bei einem Andern werden die untern Extremitäten ohne Rast hin und hergerissen, gebeugt, gestreckt, nach außen, nach innen gerollt. Auch die Zunge wird zu energischen unaufhörlichen Bewegungen, zum Ausstecken, hin und her Wälzen oder zum Belecken der Lippen gezwungen.

Gewöhnlich verbindet sich mit diesen ungestümen Bewegungen des Tobsüchtigen der Angriff auf die ihn umgebenden Dinge. Es giebt keine Methode, die Körper gewaltsam durch Muskelbewegungen zu zerstören, die nicht schon bei den Tobsüchtigen beobachtet wäre. Nichts Festes, Angreifbares ist vor ihnen sicher. Sie wagen sich an jedes Material, das sie erreichen können, vom Stroh und Leinen ihres Betts, dem Holze der Möbeln bis zum Mauerwerke und den Eisenstäben der Vergitterung; sie zerbrechen, zertrümmern, bröckeln und biegen und schlagen mit aller ihrer Kraft und unermüdlicher Ausdauer. Diese Zerstörungssucht bricht nicht etwa bloß in den Paroxismen der Tobsucht hervor, sondern dauert auch ohne besondere Aufregung des Kranken fort. In dem Paroxismus selbst verbindet sie sich mit Sinnesdelirien und diese vor Allem sind es, welche den Angriff des Tobsüchtigen eine bestimmte Richtung geben. Bei den meisten Tobsüchtigen hält während der Aufregung selbst der Zerstörungstrieb ohne Unterbrechung an. Nur selten kommt es vor, daß der Kranke eine Zeitlang ruhig, schweigsam, theilnahmlos dasteht, als lauere er auf den kommenden Feind. Die geringste Berührung von einem Andern, das Wort eines Vor-

übergehenden, eine Geberde, ein Blick, der auf ihn fällt, und er springt auf und stürzt sich auf den Thäter. Jene Ruhe ist aber bei näherer Betrachtung nur scheinbar. Man bemerkt bei einem solchen Kranken ein convulsivisches Zittern der Muskeln, besonders des Gesichts, als wenn nur der rapide Wechsel entgegengesetzter Bewegungen den Ausbruch einer bestimmten Bewegungsrichtung verhinderte. Ruhende Muskeln lassen sich in beliebige Lagen bringen, ohne großen Widerstand zu leisten. Bei jenem Kranken sind die Muskeln gespannt, starr und widerstehen energisch dem Versuch, sie durch äußerliche Kräfte in Bewegung zu setzen.

Die Bewegungen des Tobsüchtigen sind nicht krampfhaft. Der Tobsüchtige leidet entschieden nicht etwa am Veitstanz. Mögen sich auch krampfhafte Zuckungen mit untermischen, meist verbindet er die verschiedenen Bewegungen, die er durch die Gewohnheit sich angeeignet, in durchaus zweckmäßiger Weise. D. h. sie sind der Art, daß wir ihm den Willen, sich gerade so zu bewegen und durch die Bewegung gerade dies auszuführen, unterlegen können. Sobald wir aber dies thun, so fragen wir auch sogleich nach dem Zweck, welchen dieser Wille haben könnte. Indem der wirkliche Angriff auf die äußern Dinge, das Zerstören derselben — wir werden sogleich darauf zurückkommen — nicht continuirlich sich mit der Tobsucht verbindet, so würden wir das Bewegen als solches, das kräftige, rücksichtslose Bewegen als den Zweck ansehen müssen, welchen der Wille des Tobsüchtigen verfolgt. Ohne Bedenken würden wir einen solchen Willen, wenn Alles Andere darüber vergessen wird, für einen sehr nichtsnutzigen Willen halten. Allein haben wir wirklich ein Recht dazu, dem Tobsüchtigen diesen nichtsnutzigen Willen unterzuschieben? Wollen wir es auch als Energie des Willens deuten, wenn der Tobsüchtige, solange es ihm die Zwangsmittel nur möglich machen, den Kopf hin und her schleudert oder die Lippen mit der Zunge beleckt? Läßt etwa sein anderweitiges Benehmen erkennen, daß er fähig wäre, mit Umsicht und kritischem Verstand freie Entschlüsse zu fassen? Werden wir nicht vielmehr die Concentration des Willens auf die Bewegung zugleich als einen Verlust des Willens ansehen müssen? als einen Trieb, einen Drang zur Bewegung, welchem der Tobsüchtige widerstandslos hingegeben ist?

Solange wir das Bewegen des Tobsüchtigen, welches er thatsächlich gegen alle äußeren Schwierigkeiten festhält, als einen freien

Act des Willens, als ein energisches Wollen ansehen, ist er nicht verrückt. Er ist es erst dann, wenn dieser Bewegungsdrang den freien Willen überwältigt, und zwar — müssen wir sogleich hinzusetzen — ohne daß dies Bewegen aufhört, zugleich ein psychischer Act zu sein. Der Tobsüchtige fühlt diese Nothwendigkeit. Seine Bewegungen sind nicht Krampf, auch nicht Reflexbewegungen im gewöhnlichen Sinne, sondern werden durch das individuelle Selbstgefühl zur Einheit zusammengehalten, und gehen von ihm aus und in dasselbe zurück. Gar nicht selten ist es, daß die Kranken beim Anfange oder in niederen Graden der Tobsucht das Herannahen des Paroxismus voraussagen, daß sie fordern, in die Zwangsjacke gesteckt zu werden, weil sie fühlen, wie sie dem immer mächtiger werdenden Drang des Bewegens und Zerstörens nicht mehr Widerstand leisten können. Dieser taucht in ihnen auf als eine selbstständige Gewalt, die das Individuum von innen packt und mit sich fortreißt. Äußerlich ist diese Gewalt nur solange noch ein Widerstand möglich ist. Sie ist dem bewußten, sich selbstbestimmenden Individuum eine äußerliche; denn sie ist nicht das Produkt des bewußten Willens. Ist das Individuum davon überwältigt, so ist auch diese Äußerlichkeit und der in ihr liegende Gegensatz verschwunden. Der bewußte Wille ist zum Gefühle der Nothwendigkeit und zur praktischen Ausführung dieses Gefühls geworden. Eben darum fühlt der Tobsüchtige selbst den Zwang, sich zu bewegen, als sein eignes individuelles Wesen, und wie dies Bewegen ein sehr wesentliches, positives Moment des organischen Lebens ist, so hat er darin seine Befriedigung, das Gefühl der Lust. Sie ist eine Lust am Bewegen selbst, nicht an der Wirkung des Bewegens, dem bewegten Gegenstande; sie ist um ihrer selbst Willen da wie jede Lust, und sie will nur bewegen weil es wohlthut. Dem Tobenden ist es eben nur um die Bewegung zu thun und er übt sie so kräftig aus als er kann. Er schreit, brüllt, schimpft, lärmt zu seiner Lust, er zerstört nicht des Gegenstandes wegen sondern um zu zerstören, er zerreißt seine Bande mit aller Muskelkraft, nicht um zu entfliehen, er springt, tanzt und wir sehen an seinen Bewegungen die Lust, die er fühlt, an seiner Geschmeidigkeit, seinem Ausdrucke, seinem Blicke das Behagen, das ihm zu Theil wird.*)

*) Siehe Spielmann a. a. O. S. 51.

Der sogenannte Zerstörungstrieb des Tobsüchtigen hat mit dem Bewegungsdrange dieselbe Grundlage. Die Bewegung hat immer Widerstände zu überwinden. An dem stärkeren Widerstande zeigt sich die stärkere Bewegungskraft. Das Gefühl der Kraft sucht diesen Widerstand und findet in der Überwindung desselben seine Befriedigung. Jeder feste, zusammenhängende Körper reizt den Tobsüchtigen, seine Muskelkraft in Thätigkeit zu setzen; er ist ihm eine Schranke seiner Bewegungsenergie, gegen die er ankämpfen muß, um Ruhe zu haben. Wie weit sich Gemüthserregungen in das Treiben des Tobsüchtigen einmischen können, werden wir sogleich sehen, jedenfalls deuten wir den Angriff desselben auf das Leben eines Menschen ganz falsch, wenn wir darin einen bis zur unwiderstehlichen Leidenschaft gesteigerten Menschenhaß sehen. Er mordet nicht aus Haß, auch nicht aus Grausamkeit, sondern vor Allem aus Lust, kräftigen Widerstand zu überwinden. Der lebendige Mensch mit seiner eignen Selbstständigkeit ist ein viel höherer Reiz für die Muskelkraft als der ruhig daliegende, todte Gegenstand. Auch ist der Effect, den ich durch den Mord des Menschen hervorbringe, ein viel offenbarerer Beweis meiner Kraft, als wenn ich einen Stuhl zerschlage. Ebenso vergreift sich der Tobsüchtige an sich selbst nicht aus Verzweiflung in dem gewöhnlichen Sinne. Es ist nicht Lebensüberdruß, nicht die Pein des Gewissens, es ist die Lust an der rücksichtslosen Entäußerung seiner Kraft, was ihn zum Selbstmord treibt.

Wenn wir nach einem Ausdruck suchen, mit welchem wir den Affect bezeichnen könnten, welcher in dem höchsten Paroxismus der Tobsucht den Kranken erfaßt hat, so werden wir vor Allem an Zorn denken. Und doch werden wir bei genauerer Betrachtung diese Auffassung entschieden verwerfen. Dieser Zorn wäre ein so absonderlicher, wiche so specifisch von der Gemüthsbewegung ab, die wir sonst so bezeichnen, daß er eben darum auch gar nicht mehr Zorn heißen dürfte. Vergebens fragen wir, wodurch er motivirt ist; was ihn veranlaßt oder zu veranlassen scheint, steht in gar keinem Maß zu seiner Intensität. Schon der anbrechende Tag, das in das Zimmer fallende Mondslicht, bedeutungslose Töne können den Ausbruch dieses Zorns hervorrufen. Er hat auch keine Stadien, sondern bricht häufig mit einem Male sogleich mit der höchsten Wuth hervor. Der Tobende richtet seinen Zorn auch nicht

gegen den Angriff, der ihn verletzte, sondern wüthet gegen Alles ohne Unterschied. Es entsteht diese Wuth auch ohne daß sich in der äußern Umgebung des Tobsüchtigen etwas geändert. Ganz plötzlich wirft er die Speisen, die er bereits ruhig betrachtet, auf den Boden, so sehr ihn auch hungern mag, zertrümmert den sich ihm zur Labung darbietenden Becher, statt ihn an seine lechzenden Lippen zu setzen, zerreißt seine Kleidungsstücke und vernichtet sein Lager, obwohl er vor Frost zittert, und Alles dies verrichtet er auch in seiner einsamen Kammer, ungestört sich selbst überlassen. Wir werden unter den Affecten, welche den Menschen in Bewegung setzen, keinen finden, welcher auch in seiner höchsten Steigerung der psychischen Erregung des Tobsüchtigen entspräche. Die Wuth des Tobenden hat keinen bestimmten geistigen Gehalt — das ist die Hauptsache. Je mehr der Übermuth seines Selbstgefühls sich steigert, desto mehr schwindet auch der geistige Gehalt der Gemüthserregungen. Mit der Freiheit geht auch die geistige Innerlichkeit verloren. Im Toben selbst hat sich die ganze Energie dieser geistigen Innerlichkeit in das unbestimmte Sichfühlen ergossen, welches sich so geistlos wie es ist auch praktisch ausführt. Es liegt nahe, den tobenden Menschen mit dem wilden Thiere zu vergleichen. Dieser Vergleich paßt aber auch nicht. Toben kann nur das Individuum, welches Ich ist, welches sich als Selbstbewußtsein der äußern Welt und seiner eignen Individualität entgegengesetzt hat. Dem Tobenden ist alle äußere Gegenstandskraft gleich unerträglich; er fühlt sie als eine Schranke, gegen die er mit allen seinen Kräften ankämpft, die er mit Wollust in dem Gefühl seiner Energie zu zerstören getrieben wird. In diese Unfreiheit kann nur die Freiheit verfallen. Keine Wuth des Thieres hat diese schrankenlose Allgemeinheit in sich.

Der Übermuth, welcher sich in ungestümen Bewegungen und in mechanischer Zerstörung der äußern Dinge Luft macht, verräth schon durch diese Richtung sein geistloses, instinctartiges Wesen. Bei den Tobsüchtigen nimmt er aber auch noch eine andere Wendung: Vor Allem schaudererregend ist es, daß in der Tobsucht Personen, die bei gesundem Sinne den Anstand peinlich festhalten, die sich schenen, das Heilige der religiösen und sittlichen Überzeugungen mit einem Worte zu lädiren, die in ihrem ganzen Leben zeigen, daß es ihnen mit dieser Achtung gegen die Sitte, gegen die

Religion Ernst ist, während des Tobens in der extremsten Weise allem Anstand den Vernichtungskrieg erklären und gerade das was ihnen sonst als das Heiligste galt, in den scheußlichsten Reden mit Füßen treten.

Auch für diese Erscheinung der Tobsucht fehlt es bei dem Gesunden durchaus nicht an Analogien. Je geringer an geistigem Inhalt, je unbedeutender, werthloser für das innere geistige Leben das Motiv ist, durch welches der Mensch in heitern, ausgelassnen Übermuth versetzt wird, desto mehr ist er auch geneigt, durch Verletzung des Anstandes seine Stimmung zu zeigen. In der Achtung gegen die Sitte, in der Anerkennung eines mir unbedingt Heiligen liegt offenbar immer eine Beschränkung meines Selbstgefühls. Diese Beschränkung ist aber zugleich die Erfüllung meines Selbstgefühls mit einem geistigen Inhalt. Im Übermuth laß ich mir eben diese Beschränkung nicht gefallen, sie wird mir zur Last, ich fühle sie als Widerspruch gegen mein eignes individuelles Wesen. Ganz dasselbe, was den Tobsüchtigen zur mechanischen Zerstörung der Dinge treibt, treibt ihn auch dazu, alle Gesetze der Sitte mit Füßen zu treten. Er wirft jede Beschränkung fort. Eben an diesem Kampfe hat er seine Lust, die Befriedigung seines Übermuths.

Eine andre Wendung nimmt die Stimmung des Tobsüchtigen in der Sphäre des Vorstellens. Zunächst zeigt der Tobsüchtige seine gesteigerte Heiterkeit in einer Gesprächigkeit, wie sie auch im Gesunden die gewöhnliche Folge der heitern Stimmung ist. Die Gedanken, Einfälle, strömen uns zu. Dies sieht so aus, als wären wir zum Denken ganz besonders aufgelegt. Im Grunde ist es aber nur Zerstreuung. Wir halten nichts Bestimmtes fest, lassen uns gehen, werden durch Einfälle beherrscht. Die sogenannte Ideenjagd des Tobsüchtigen ist nichts Anderes als die Auflösung seines Denkens in die ihn widerstandslos beherrschende Stimmung. Wechselnde Vorstellungen dringen mit solcher Gewalt auf ihn ein, daß er die Sätze, die er angefangen, nicht vollendet. Zuletzt spricht er gar keine Sätze mehr, sondern nur Worte, Silben. Bei diesen Einfällen spielt offenbar die sinnliche Wahrnehmung eine große Rolle. Fällt ihm ein äußerer Gegenstand auf, so benennt er ihn. Auch ist dabei der Gleichklang des Wortes, der Reim von Bedeutung. Nicht selten beobachtet man in der Gesprächigkeit des Tob-

süchtigen das Einhalten eines bestimmten Rythmus, der den Tonfall der Wörter regiert und meist unverändert durch Stunden, ja durch Tage anhält. Alle seine Reden beugen sich unter diesem gleichmäßigen Heben und Senken der Stimme, ohne daß auch nur ein Wort eine andere Betonung erhielte. Meist zwingt dieser Rythmus die Wortmasse in kurze Knittelverse und Zeilen zu verfallen. Am auffallendsten erscheint dieser Zwang, wenn die eben eintretenden Sinnesanschauungen in Worte gekleidet und in derselben Betonung und Einreihung gesprochen werden. Prägt sich diese Form der Sprache scharf aus, so hören wir vollständige Knittelverse. Es giebt Tobsüchtige, die jede Frage in solchen Knittelversen beantworten. Nicht selten ähneln solche gereimte Delirien (wie sie Griesinger nennt), den bekannten Versen in den Kinderfiebeln.

Und es ist des Himmels Pflicht
Daß man Gott ins Herze sicht.

So komm in den Garten
Ei laß mich nicht warten.
Der Wein schmeckt mir bitter,
Schon naht das Gewitter.

An das sinnlose Reden grenzt unmittelbar das Hervorbringen unartikulirter Laute. Jede Gebrauchsweise der Sprachorgane, jede Form der Laute und der Tonbildung, die überhaupt möglich ist, wird von Tobsüchtigen geübt. Es giebt Kranke, die Tag und Nacht schreien in den fürchterlichsten Lauten, unter der mühsamsten Anstrengung der Athmungsorgane, bis die Heiserkeit zur Stimmlosigkeit geworden ist, ohne daß die stummen, wirkungslosen Anstrengungen nachlassen. — In diesem Extreme zeigt es sich, was der instinktartige Übermuth aus dem Vorstellen und Sprechen macht.

Der Melancholische wie der Tobsüchtige leiden an Hallucinationen, auch produciren beide mehr oder weniger Wahnvorstellungen. In einer dritten Form der Verrücktheit treten eben diese Momente, Hallucinationen und Wahnvorstellungen, so sehr in den Vordergrund, daß sie dem ganzen Benehmen des Kranken einen charakteristischen Ausdruck geben. Wir wollen darum diese Form der Verrücktheit als Wahnsinn bezeichnen.

Der Wahnsinn vor Allem ist es, welcher auf das Entschiedenste als ein Träumen im Wachen erscheint. Wie in dem Traume Bilder in buntem Wechsel auftauchen, welche der Träumende selbst für die wirkliche Welt hält, so schweben auch dem Wahnsinnigen mannigfache Gestalten vor der Seele, welche er, obwohl sie Producte seiner Phantasie sind, in die äußere Welt hineinsetzt, mit denen er verkehrt, die ihn nach verschiedenen Seiten hin gemüthlich erregen, die aber dann wieder verschwinden, um andern Platz zu machen. Der Wahnsinnige wacht aber zugleich, indem er träumt. Seine Sinne sind offen und empfangen die Eindrücke der äußern Welt. Allein er unterscheidet diese äußern Eindrücke nicht von seinen innern Erregungen; vielmehr sind sie ihm nur ein Material, an welches sich seine Illusionen anlegen. Traumwelt und wirkliche Welt schieben sich für ihn unlösbar in einander.

Betrachten wir jenen Kranken. Er sitzt entweder und spricht für sich allerlei Unverständliches, das er mit Auflachen, heftigen Geberden und sehr wechselnden Mienen begleitet, oder fixirt seinen Blick und seine Aufmerksamkeit auf Eine Stelle, oder er geht sehr heftig und gewaltsam auf und ab, schiebt dabei bald den linken, bald den rechten Fuß bis zu einer früher mit dem Blick fixirten Stelle mit Anstrengung vor, um dort momentan zu verweilen und dann erst weiter zu gehen, oder er berührt diese Stelle, die meist seitwärts liegt, nur mit der Fußspitze, hält diese dort an und wiederholt dieses Manöver mehrmals. Auch dreht er sich auf die mannigfachste Weise bald theilweise, bald ganz um sich herum. Zeitweise wirft er sich auf die Erde nieder, küßt sie, oder berührt sie wenigstens mit der Nase. Oft betet er anhaltend ein unverständliches Gebet, „das ihn Christus selbst gelehrt hat," und sucht seine Umgebung zum Niederknien und Beten zu bewegen. Auch sieht er den Teufel und behauptet, so oft er Cardialgie hat, jener sitze im Magen. Neben diesem seltsamen Betragen ist er auch ruhig, verträglich, zeitweise gesellig und munter, gegen Andere gefällig, auch fleißig in Gartenarbeiten. Oft geschieht es aber, daß er sich plötzlich weigert, irgend eine ganz gleichgültige Arbeit zu thun, oder diesen oder jenen Handgriff zu machen, weil es Sünde sei.*)

Wir werden mit Recht vermuthen, daß diesem wechselnden

*) Spielmann a. a. O. S. 228.

Benehmen des Kranken wechselnde Wahnvorstellungen zu Grunde liegen. Er träumt etwas Anderes, wenn er seinen Blick umherschweifen läßt, oder wenn er eine bestimmte Stelle fixirt, wenn er heftig umhergeht oder sich die Stellen behutsam aufsucht, auf die er hintreten will. Daß er wie der Tobsüchtige von einem heftigen Bewegungsdrang getrieben, sein ganzes Selbstgefühl ein gesteigertes ist, werden wir von ihm ebenso wenig sagen, als daß er, wie der Melancholische, von einer allgemeinen schmerzlichen Verstimmung beherrscht wird. Wechselnde Bilder der Vorstellung, und dem entsprechend auch wechselnde Erregungen des Fühlens und Wollens — dies wird der innere Zustand sein, welchen uns sein Benehmen vermuthen läßt.

Beobachten wir einen zweiten Kranken. Er geht mit langsamen Schritten, hält ein Schnupftuch in der Hand, mit dem er sehr heftig und mit Aufregung Streiche in die Luft führt, zugleich stößt er mit auffallend feiner und gellender Stimme Verwünschungen aus. Fragen wir den Kranken nach seinem Treiben, so äußert er: „Haben Sie die Schwarzen nicht gesehen, die Verstorbenen? Das war eine schöne Menge, die hätten uns zugesetzt; die habens bekommen, Einer hat auch geweint, den habe ich gut getroffen." — Zu andern Stunden sieht man ihn ebenso leidenschaftlich mit dem Munde blasen, oft durch mehrere Minuten auf eine und dieselbe Stelle in die Luft, die er auch zu verfolgen scheint. Der Kranke nimmt oft Gestalten, die Verstorbene sind, vor sich wahr, hält sie für unheilvoll und sucht sie durch Blasen und Schlagen mit dem Tuche, das er mit Knoten versehen hat, zu vertreiben. „Haben Sie schon die Steine gesehen, die ich den Verstorbenen abgejagt habe?" Der Kranke bringt eine Sammlung meist rundlicher Kieselsteine von verschiedener Größe, die er seine Eroberungen nennt; auf die größeren Steine ist der Tag und die Stelle geschrieben, wann und wo er sie erobert hat. „Sehen Sie, diesen Stein habe ich erobert von einem Verstorbenen; er wollte ihn lange nicht fallen lassen; aber mit Hülfe der heiligsten Mutter Gottes habe ich ihn doch abgenommen. Im Spitale sind nun nicht mehr viel Todte zu zerblasen." Der Kranke erzählt weitläuftig die große Gefährlichkeit dieser Gestalten, die er bald als Hauch oder Dunst, bald als Schlangen beschreibt, die ihm und Andern Brust- und Unterleibsbeschwerden machen und den Menschen ersticken könnten, wenn er sie nicht zu

vertreiben im Stande wäre. Er hat alle Verstorbenen schon in der Hand gehabt, alle seine verstorbenen Verwandten und Freunde, aber ihm kann keiner etwas anhaben. Er wähnt sich im beständigen Rapport mit Jenseits und mit Gott, in dessen Namen er Alles thut. Er flicht ihn in alle Reflexionen ein, selbst in seine häuslichen Beschäftigungen, und bezeichnet diese Beziehung durch den Beisatz „heilig," oft nennt er Alles heilig, z. B. die heilige Welt, jemandem einen heiligen Gefallen thun u. s. w. In seiner Beziehung zu Andern ist der Kranke sehr tolerant, meist fleißig, umgänglich und gefällig.*)

Daß dieser Kranke die Gestalten, welche er verfolgt, wirklich sieht und hört, d. h. daß seine Vorstellungen von Sinnesillusionen und Hallucinationen unterstützt werden, daß die Bilder seiner Phantasie sich bis zu Visionen steigern, ist nicht zweifelhaft. Wie weit diese sinnliche Bestimmtheit der Wahnvorstellungen reicht, ist oft nicht zu entscheiden. Es giebt Wahnsinnige, welche die Personen, die ihnen sehr wohl bekannt sind, mit einer andern Persönlichkeit bekleiden. Sie sehen Frauen für Männer, Junge für Alte an, sehen sie beliebig bekleidet, wie es ihnen eben gefällt, legen Jedem einen fremden Namen bei, und behandeln ihn dieser Benennung entsprechend. Es scheint in diesen Wahnvorstellungen kein voller Ernst zu liegen; die Verrückten scheinen nur mit denselben zu spielen, zu ihrer Unterhaltung sich solche Illusionen vorzumachen. Wir würden aber ihren Zustand sehr falsch beurtheilen, wollten wir ihnen diese Absicht unterlegen.

Von besonderem Interesse ist eine Schilderung, welche ein Kranker nach seiner Genesung von seinen wechselnden Hallucinationen und Wahnvorstellungen macht. Ein Pfarrer erzählt Folgendes: „Ich war in ein Haus gegangen, wohin mich meine Pflicht rief. Beim Eintritt in den Saal fielen meine Blicke auf zwei weibliche Personen, und diese machten auf meine Augen und auf meine Phantasie einen so lebhaften Eindruck, daß sie wie erleuchtet und wie electrisirt erschienen; ich kannte den Grund eines so sonderbaren Eindrucks nicht, schrieb ihn dem bösen Geiste zu und entfernte mich. Ich wurde etwas ruhiger; aber während des Tages, da ich noch

*) Spielmann a. a. O. S. 231.

mehreren Frauenzimmern begegnete, erfuhr ich dieselbe Verwirrung und dieselben Illusionen. Am andern Tage trat ich eine Reise an; mehrmals kam es mir vor, als ob der Wagen umschlagen wollte. Unterwegs erregten mir einige weibliche Personen wieder dieselbe Verwirrung und Illusion. Beim Mittagstisch schien mir Alles, Wein und Speisen wie verwirrt, und wie wenn es sich herumdrehte. Nun war ich überzeugt, daß der Geist der Verzauberung und der Illusion mir überall folge, stand plötzlich auf und machte dem Wirth Vorwürfe, den ich auch mit im Spiele glaubte, und setzte mich schnell wieder in den Wagen. Erinnerungen aus meiner früheren Lectüre bestärkten mich in meiner Ansicht, vom Teufel besessen zu sein, und ich beschloß, ihn durch Fasten, Beten und Exorcismen zu bekämpfen. . . Meine Lebhaftigkeit verwandelte sich in eine kriegerische Wuth, alle Erinnerungen an die Krieger, deren Geschichte mich in der Kindheit am lebhaftesten berührt hatte, stiegen in mir auf. Meine Phantasie trug mich in die Schlachten und Stürme, deren Geschichte ich gelesen; ich wollte diese verschiedenen Charaktere darstellen, bald Alexander, bald Achilles, bald Heinrich IV. Mit dem ersteren hatte ich mich so assimilirt, daß ich sein Gesicht, seinen Namen zu haben, er selbst zu sein glaubte; ich stritt am Granikus, ich siegte bei Arbela, ich belagerte Tyrus, und erstieg stürmend seine Wälle. Das Bild der Tyrier, welche der Sieger am Meeresufer ans Kreuz schlagen läßt, stieg in meiner Phantasie auf. Bei diesem Anblick befiel mich Entrüstung und Entsetzen, ich verabscheute den Charakter des macedonischen Helden und wollte kein solches Ungeheuer mehr sein; über die traurigen Opfer seiner Grausamkeit befiel mich ein Mitleid und eine Wehmuth, wie wenn ich sie vor mir gehabt hätte. In einem zweiten Anfall kriegerischer Wuth lieh mir meine Phantasie den Charakter des Achilles. Es schien mir, ich gürte seine Waffen um, seine Stimme, sein Muth waren mir gegeben, ich forderte die Trojaner mit Schimpfreden heraus. Dann wie es mir schien, die Heere vor mir hertreibend und vernichtend, sah ich mich plötzlich vor Priams Palaste. Ich erschien mir nun als Pyrrhus, faßte und vereinigte die vier Säulen meines Bettes und warf sie gewaltsam gegen meine Zimmerthür, die aus ihren Angeln ging. In höchster Freude, von dem Stoß und dem Lärm begeistert, schrie ich: Troja ist gefallen! Priams Palast steht nicht mehr! Nun ward ich gebunden und schreck-

liche Bilder drängten sich vor mir. Ein stinkender brenzlicher Geruch nach Eisen und Erz belästigte mich lange; ich schritt durch die Ruinen des alten Roms u. s. w. Als ich ruhiger und nun in Freiheit gesetzt wurde, empfand ich ein unbeschreibliches Glück; mir schien die ganze Natur, bisher gefangen, ihre Bande gebrochen zu haben, und nun mit mir der reizenden Freiheit zu genießen. . . Ich nahm den Charakter eines friedlichen Königs an; ich glaubte in meinen Staaten alle Künste und Wissenschaften gedeihen zu lassen, und selbst Malerei, Sculptur, Architectur, Geometrie u. s. w. zu verstehen. Mein Blick war so richtig, meine Hand so sicher, daß ich die Plane mit dem nächsten besten Instrument auf den Boden oder die Wand mit merkwürdiger Genauigkeit zeichnen konnte. Die Laune, die mich beherrschte, gab meinen Sinnen eine Lebendigkeit, meinem Geiste eine Schärfe und meiner Seele eine Größe und Erhabenheit, die etwas Außerordentliches aus mir machten. Es war mir, als sehe ich in den Herzen der Menschen, die mir nahten, ihr Charakter entwickelte sich mir mit überraschender Klarheit, und da mich keine Rücksichten abhielten, so äußerte ich Alles scharf und richtig. Man wird sich vielleicht wundern, daß ich mich so vieler Umstände so wohl erinnere, aber meine Phantasie war so thätig und lebhaft, daß alle Gegenstände sich mit Feuerzeichen darin malten oder vielmehr sich eingruben.“*)

Da die Bewegungen der Wahnsinnigen von ihren Wahnvorstellungen abhängig sind, so müssen sie natürlich oft höchst seltsam ausfallen. So fühlte und sah z. B. ein Kranker, wie die Erde immer tiefer und tiefer sich hinab drehe; man sah ihn sich mit ungeheurer Anstrengung bemühen — es rann ihm der Schweiß von der Stirn — sie an Stricken wieder heraufzuziehen, die er in seinen Händen hielt. Derselbe Kranke spinnt die Sonnenstrahlen wie Fäden, wickelt sie zusammen mit den Fingern zu Knäulchen, die er fühlt und Andern in die Hand giebt; er wundert sich, daß Andere nichts in der Hand zu haben versichern, da er die Knäulchen doch tastbar und leibhaftig aufgezählt habe.

In den wechselnden Vorstellungen des Wahnsinnigen bilden sich meist besondere Gruppen, die sich consolidiren und längere oder

*) Griesinger, die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. 1845. S. 250.

kürzere Zeit constant bleiben, dann aber auch wieder sich auflösen. Auch ist der Wahnsinnige nicht bloß von Wahnvorstellungen erfüllt, sondern besitzt zunächst noch zahlreiche Bestandtheile des alten Bewußtseins. Wir finden Wahnsinnige, die so umfangreiche Gedankenzusammenhänge aus den gesunden Tagen noch aufbewahrt haben, daß sie im Gespräche noch Beweise eines tüchtigen Wissens, gediegener Kenntnisse liefern, und durch Bemerkungen und Folgerungen, Vorschläge witziger und ironischer Art eine gewisse Geistreichigkeit an den Tag legen, die in Erstaunen setzt und jede Vermuthung, es spräche ein Verrückter, fern hält. Sie haben jedoch ihre Vorstellungen und Erinnerungen nur so lange in ihrer Gewalt, als sie in ruhiger Stimmung sind. Sobald sie in Erregung gerathen, verwirren sich ihre Vorstellungen. Sie sind nicht im Stande, den Faden des Gesprächs festzuhalten. Ungehörige Einfälle drängen sich ein, die aphoristischen Erinnerungen ihres früheren Wissens schieben sich störend zwischen ihre Gedanken und Reflexionen und werden in der früher geläufigen Gestalt mechanisch recapitulirt, ohne kritisch dem gegenwärtigen Zweck untergeordnet zu werden.

Je mehr der Wahnsinn fortschreitet, desto mehr zerbröckeln diese Rückstände des gesunden geistigen Lebens. Er hat seine Spitze erreicht, wenn das Bewußtsein des Kranken, der wirklichen Welt vollständig entfremdet, in eine Traumwelt untergegangen. Spielmann erwähnt einen Kranken, welchem die wirkliche Welt für verzaubert gilt. „Alles was ihn umgiebt, ist bezaubert, alle Gegenstände und Personen haben andere Namen und Bestimmung; auf der Burg am Hradcin wohnt Titania, sie neigt sich bisweilen segnend oder zürnend über die Stadt und von der Spitze der Domkirche taucht Undine ihre Finger in die Fluthen der Moldau. Unter dem Gebäude im Volksgarten liegt die Unterwelt. Die meisten andern Kranken sind Zauberer und einzelne Blödsinnige sind sehr mächtige Zauberer, und ihr automatisches Selbstgespräch und Lispeln sind die gewaltigen Zauberformeln, die ihn festbannen und beherrschen. Schon längst Entlassene hört er noch sprechen und erfährt von ihnen Alles, was in der Welt geschieht. Sie treten auch zu Zeiten durch die sich von selbst öffnenden Wände des Zimmers zu ihm, um ihm wichtige Mittheilungen zu machen. Die Umgebung bilden bald Zwerge, bald Thiere, auch wohl strenge Behmrichter."

Die Wahnvorstellungen des Wahnsinnigen sind von Gefühlen

begleitet, die im Allgemeinen denselben entsprechen. In der ersten Zeit der Krankheit sind diese Gemüthserregungen besonders lebhaft. Allein diese Lebhaftigkeit des Fühlens läßt mit der Entwickelung des Wahnsinns immer mehr nach. Der Kranke äußert wohl noch dieselben Vorstellungen, wie bei dem Eintritte der Krankheit; allein sein physiognomischer Ausdruck, der Ton seiner Stimme, seine Geberden und seine willkürlichen Bewegungen haben sich geändert; sie sind kraftlos und bleiben hinter dem Inhalte der Wahnvorstellungen zurück. Bei manchen Wahnsinnigen geht diese Abschwächung des innern Lebens trotz ihrer Stetigkeit so langsam, daß sie erst in Jahren sichtbar hervortritt, während bei anderen schon Wochen und sogar Tage offenbare Veränderungen mit sich bringen. Dies Erblassen der Gefühle läßt es dann zu, daß der Wahnsinnige Bilder und Vorstellungen, welche die entgegengesetzten Stimmungen erwecken müßten, verbindet, ohne besondere Erregung zu zeigen. Die stärksten Contraste lösen sich nicht, sondern bestehen gleichzeitig neben einander.

Sehr häufig nimmt der Wahnsinn die Gestalt des sogenannten Größenwahns an. In ihm concentriren sich die Wahnvorstellungen des Kranken auf Einen Mittelpunkt. Der Kranke bildet sich ein, eine hohe Würde und Macht zu besitzen, maßlos reich zu sein. Bisweilen begnügt sich der Wahnsinnige mit einer geringen Steigerung seiner Würde; gewöhnlich aber geht er rasch zu den höchsten menschlichen Verhältnissen fort, auch über diese hinaus; ja er ist nicht zufrieden damit, Gott zu sein, er ist der doppelte Gott. Zunächst wirft er sich wohl in seinem Wahne hin und her; er wechselt seine Stellung; meist aber bleibt er zuletzt bei einer bestimmten Würde bis an sein Lebensende stehen. Nicht selten kommt es auch vor, daß der Wahnsinnige in allen uns sonst bekannten Verhältnissen die Elemente gar nicht findet, um die Stellung, welche er in Anspruch nimmt, auszudrücken. Sie liegt über die ganze Wirklichkeit hinaus. Er bildet daher neue Namen, um seine Macht zu bezeichnen, ohne sich viel Mühe zu nehmen, die Funktionen, die mit diesen neu geschaffenen Ämtern verbunden sind, näher zu beschreiben. Ja, schon die Worte sind zu bestimmt der Trübheit seiner Vorstellungen gegenüber; er nimmt zu Zeichen seine Zuflucht, die er hinmalt ohne sie zu deuten.

Hören wir wie ein Wahnsinniger selbst seine Würden ausein-

ander setzt: Prinz Napoleneon II. (Johann — gegenwärtiger Aufenthaltsort im Aën-Hause — détenu, und im Protocoll der Prager Irrenanstalt als Geistesgestörter oder aus Ursache der seinem Stande unproportionirten niedern Mittel als Zögling eingeschrieben), ist unter einem andern Namen der Verfasser des systema universae Jamatologiae, Wien O>>=1839, und des Schiffersystems, Prag, O>4 =1844 des Zahlensystems, in welchem die erste zusammengesetzte Ziffer statt 10 erst 14=00 schiffre ist, mit eigens dazu geschaffenen Zifferzeichen und eben solchen einfachen, für alle Nationen gleich leicht aussprechbaren Zifferbenennungen, mit einem nahe ein Drittel Ersparniß des gewöhnlichen Raumes, Zeit und Mühe in den einfachsten wie in den complicirtesten Calcülen, wo nebenbei die Chiffrezeichen eine noch nie gekannte Anwendbarkeit in Künsten und Gewerben, bei der Mimik und dem Telegrafen gewähren; Nemothetes durch Statuirung der 14 Aën-Gesetze, wo der Sinn und der Inbegriff aller positiven Gesetzgebungen in einer natürlichen leicht memorirbaren Ordnung aller Culturgrade der Nationen accomodirt und durch Aën-Hieroglyphen an allen volksbelehrenden geeigneten Orten vorstellbar); Schöpfer des Chronixels (die systematische Vergegenwärtigung aller Seelenthätigkeit in Aën-Hieroglyphen); Schöpfer des Chorée (Gründung der derzeit nur theoretischen, 14 facultätigen Universität, mit Versinnlichung aller 14 Doctorsgrade durch eigne Aën-Hieroglyphen); Schöpfer der 14 Schöpfungsperioden durch Aën-Hieroglyphen (zum Zweck der Naturlehre u. s. f.); des Punktsystems (als Darstellung des wirklichen Weltbaues im Großen); Vollender des altägyptischen astronomischen Sistre (Classification der Weltkörper nach ihren auch nicht telescopirbaren Eigenthümlichkeiten) und Erster auf dem dritten Planeten zum Vorschein gekommener Foxileur (alle Arten von Weltkörper in jedem Maßstabe und jeder Entfernung nach allen Himmelsgegenden gleichzeitig bei der Durchsichtigkeit der nächsten mit ihren unzähligen Menschen und sonstigen Geschöpfen, wie sie leben und weben, im unendlichen Weltraum mit ihrem weißen und schwarzen Lichte und ihrer Atmosphäre in allen Farben, in prachtvollen Wogen ewiger wunderbarer Bahnordnung durch einander wimmeln und dahin rollen zu sehen, ist nur Wenigen gegönnt; ferner k. k. östreichischer Obrist, Pair von Frankreich und französischer Marschall; in

England unter dem Titel: Prinz Hastinger von Ferunt u. s. w. u. s. w.*)

Der Größenwahn ist der Ausdruck eines gesteigerten Selbstgefühls. Vor Allem während seines Entstehens schwelgt der Kranke in dem Gefühle des höchsten Wohlseins, unversiegbarer Kraft und Frische. Er ist heiter und bei guter Laune; soweit freundlich als es der Würde, die er in seinem Wahne bekleidet, entspricht; herablassend und umgänglich, wenn es seinem Range gut ansteht; im Allgemeinen aber dreist, eitel, stolz, hochmüthig gegen Andere, wenn er seine Person zur Geltung zu bringen hat. Bei jeder Verletzung seines Selbstgefühls ist er rücksichtslos, verletzend, gewaltthätig. Wird dem Wahnsinnigen widersprochen, so leistet er sogleich Widerstand, indem er entweder seine Behauptungen vertheidigt oder den Gegner mit Verachtung behandelt oder ihn auch persönlich mit Gewalt angreift. Einzelne Wahnsinnige sind schwer sowohl zu Äußerungen ihrer Wahnvorstellungen zu bringen als zur Vertheidigung derselben; sie hüllen sich vielmehr in Schweigen. Es ist dies besonders dann der Fall, wenn sie mit ihrer frühern Vertheidigung sich nicht genügt haben, oder die Gegner zu tief unter sich stehend wähnen. Sie vertheidigen sich desto gewandter je ruhiger sie sind, je ausgebreiteter das System ihrer Wahnvorstellungen, und je mehr eine frühere Debatte mit dem Gegner ihnen neue Gründe und Beweismittel an die Hand gegeben.

Dem Wahnsinnigen seinen Wahn auszureden, ist ein vergebliches Bemühen. Und ließe er ihn fallen, so würde er nur seine Würde wechseln, seine Macht, seinen Reichthum steigern. Daß seine Umgebung zu seiner Stellung nicht paßt, entgeht ihm nicht; allein er weiß sich diesen Widerspruch zurecht zu legen. Manche Wahnsinnige schaffen sich eine Geschichte ihrer Stellung und ihrer neuen Würden, oft mit höchst kluger Berechnung und umsichtiger Benutzung der gegebenen Verhältnisse und der passenden Umstände, so daß selbst Ärzte an die objective Wahrheit ihrer Wahnvorstellungen glaubten und genealogische Nachforschungen anstellen ließen, ob der Kranke wirklich der hohen Familie angehöre, welcher er sich zuordnet.

Welche bestimmte Stellung der Kranke nach seinem Wahne in

*) Spielmann a. a. O. S. 217.

der Welt einnimmt, ist von mannigfachen Veranlassungen abhängig. Besonders von Bedeutung wird dabei natürlich sein früheres Leben sein, seine bürgerliche Stellung, seine Bestrebungen, Wünsche, Pläne u. s. w. In dem Versuche, ihrer Stellung eine entsprechende Wirklichkeit zu geben, ihre Pläne auszuführen, sich als das zu behaupten, was sie in ihrem Wahne sind, zeigen die Wahnsinnigen eine verschiedene Energie. Meist sind sie in dem Anfange der Krankheit mehr geneigt, ihren Wahn praktisch durchzuführen und in tobsüchtige und melancholische Stimmungen zu verfallen, wenn die Unmöglichkeit einer solchen Durchführung ihnen entgegentritt. Später werden sie gelassener; ihr Wahn ist, ohne im Geringsten sich aufzulockern, doch ohne praktische Energie.

Spielmann erzählt von einem Wahnsinnigen, welcher den Propheten spielte, die Welt erlösen wollte, und in den Exacerbationen seiner Krankheit in Verzückungen verfiel, während welcher er predigte, Visionen hatte, mit lauter Stimme Psalmen sang, nach Jerusalem reisen wollte u. s. w. Später, als diese Anfälle sich milderten und seltener eintraten, war er der fleißigste, ordnungsliebenste Mann, nur bedacht auf das Wohl seiner Mitkranken und die Ordnung des Hauses. Zu jedem Opfer bereit, suchte er unbemerkt durch eigne Entbehrungen hie und da einen Kranken zu erfreuen und ihm zu nützen. Sah er ein Gebrechen im Hause oder las er von den Mühen einer Arbeit, so dachte er über Verbesserungen derselben nach, und erschien meist sehr bald mit dem schriftlichen Plan einer solchen Verbesserung.

Ein Gegenbild zu diesen wohlthuenden, liebenswürdigen Wahnsinnigen, bilden die eitlen, affectirten, die Gecken und Putzsüchtigen. Ihre Pläne richten sich nur auf das Äußere ihrer Person und deren Verschönerung. Hierin entfalten sie die größte Sorgfalt und eine mühsame Nettigkeit. In der Regel fallen sie sogleich durch die grellen Farben ihres Anzugs auf, und durch die phantastische, überladene Ausschmückung. Andere suchen durch Nachäffung gewisser äußerer Zeichen höheren Ranges zu imponiren und für andere Persönlichkeiten zu gelten. Sie sind äußerst gewandt, durch eine kleine Veränderung ihrer Kleidung ihren Rang anzudeuten. Dazu ordnen sie ihr Haar in einer eigenthümlichen Weise, nehmen die entsprechende Haltung an, verzieren auch ihre Wohnung nach Kräf-

ten, begnügen sich aber mit diesen Äußerlichkeiten, ohne irgend welche weitere Bestrebungen hervor treten zu lassen.

Als eine besondere Form der Geistesstörung ist endlich auch der Blödsinn zu erwähnen. Im eigentlichen Sinne wird man nur den sogenannten erworbenen Blödsinn als Geistesstörung betrachten können, aber nicht den angeborenen. Was den letztern anbetrifft, so ist er in seiner höchsten Form, als Cretinismus allerdings nicht zu verkennen. Für die Diagnose der niederen Grade tritt hier die Schwierigkeit ein, daß man das kranke Individuum nur mit anderen Individuen vergleichen kann, aber dessen krankhaften Zustand nicht mit dem früheren gesunden. Auch der von Geburt Blödsinnige hat seine Entwickelung. So gering seine menschlichen Fähigkeiten sein mögen, die in ihm liegende Anlage tritt erst im Verlauf des Lebens hervor, und man muß eben diesen Verlauf vor sich haben, um richtig über seinen psychischen Zustand entscheiden zu können. In den ersten Jahren des Lebens ist das Individuum sehr schwer nach seinen Anlagen abzuschätzen. Nur zu oft hat man Kinder für blödsinnig angesehen, die im weitern Verlauf des Lebens in der überraschendsten Weise sich entwickelt haben. Wie viel hierbei die innere verborgene Anlage gethan, und wie viel die äußern günstigen Verhältnisse gewirkt, ist bei dem einzelnen Fall ebenso schwer zu beurtheilen, als es im Allgemeinen unmöglich ist, den Werth jener beiden Factoren für das menschliche Individuum zu bestimmen. Daß die angeborene Geistesschwäche mit einem bestimmten leiblichen Zustande nothwendig verbunden ist, ist unzweifelhaft. Aber selbst wenn wir das Gehirn des lebenden Kindes untersuchen könnten, so werden wir doch nicht zu entscheiden wagen, ob bestimmte Abweichungen des Gehirns von dem normalen Zustande und bis zu welchem Grade in der weitern Entwickelung des Organismus und unter welchen Bedingungen gehoben und in normale verwandelt werden können.

Natürlich kann auch der ursprünglich Blödsinnige ebenso leiblich als psychisch erkranken. Je höher seine Geistesanlagen noch sind, desto ähnlicher werden die Erscheinungen seiner psychischen Störung denen sein, welche auf normaler Basis entstehen. Ja es kann sich der angeborene Blödsinn ohne Zweifel mit dem erworbenen verbinden. Möglicher Weise ist er auch hierzu, wenn auch nur in seinen gelindern Formen, vorzugsweise disponirt. Wie hierdurch

die Schwierigkeit, den Grad des angeborenen Blödsinns zu bestimmen, erhöht wird, liegt auf der Hand.

Der erworbene Blödsinn ist entweder ein primärer oder secundärer. Der primäre geht unmittelbar aus der psychischen Gesundheit hervor, der secundäre hat schon eine Geistesstörung zu seiner Voraussetzung. Indem sich auch an den primären Blödsinn andere Formen der psychischen Krankheit anlegen können, so übersehen wir ohne Weiteres, welche schwierige Aufgabe schon hierdurch es wird, die mannigfachen Erscheinungen der Verrücktheit gegen einander abzugrenzen. Den primären Blödsinn wird man, dem angeborenen analog, im Allgemeinen als eine Schwächung aller psychischen Functionen fassen. Allein diese Schwäche wird doch in besondern geistigen Thätigkeiten vorzugsweise zur Erscheinung kommen und zwar wird sich diese Erscheinung, je nach der besondern Individualität des Erkrankenden sehr mannigfach gestalten. Daß die krankhafte Schwäche auch in krankhafter Exaltation sich zeigen kann, ist eine bekannte Sache. Schon dadurch kann sie eine Form annehmen, in welcher sie andern geistigen Störungen sehr ähnlich sieht. Hierzu kommt nun aber noch, daß im Grunde alle Formen der Verrücktheit, wenn auch durch verschiedene Wandlungen hindurch, im Falle sie nicht geheilt werden, in der Regel zuletzt in Blödsinn übergehen. Wann beginnt nun dieses Ende sich geltend zu machen? Wann fängt der Blödsinn an, in die Tobsucht, die Melancholie, den Wahnsinn einzutreten und die Erscheinungen mit zu bestimmen? Ist das Eintreten desselben das Zeichen der Unheilbarkeit? Und sollen wir den schwächlichen Zustand, welchen alle Formen der Verrücktheit mit der Zeit annehmen können, und in welchem sie bis zum Tode des Individuums sistiren, als secundären Blödsinn ansehen? Müssen wir nicht ebenso auch die so oft vorkommende unvollkommene Heilung betrachten, in welcher der Kranke allerdings aus dem Irrenhause entlassen wird, aber trotzdem nicht wieder der ist, welcher er früher war?

b. Die Möglichkeit und das Wesen der Verrücktheit.

Wir haben früher gesehen, wie das bewußte geistige Leben das unbewußte zur nothwendigen constanten Basis hat. Wir bezeichneten dieses letztere als Selbstgefühl. Alle besonderen psychischen Thätigkeiten gehen von diesem aus und wieder in dasselbe zurück.

In diesem Proceß bewegte sich wesentlich der individuelle Geist. Nur in ihm und durch ihn war eine Verwirklichung des geistigen Individuums möglich. Fragen wir ganz im Allgemeinen nach der Möglichkeit der Verrücktheit, so ist diese eben hier zu suchen. Das bewußte, freie geistige Leben ist ein Proceß, welcher durch eigne Energie sich aus einem ihm nicht entsprechenden, unbewußten, unfreien Zustande herauszulösen, zu verwirklichen hat. Diesen Gegensatz, diese Negation hat er als ein wesentliches Moment in sich selbst. Er ist immer im Kampf mit einer in ihm selbst wohnenden, bewußtlosen Macht. Schlechthin, im abstracten Sinne unabhängig von dieser ist er nie; er ist es nur, indem er sich selbst dazu macht. Ohne diesen Kampf, ohne dies in ihm selbst liegende negative Moment könnte das geistige Individuum nie in den Widerspruch gerathen, zu thun, was es nicht will, zu denken, vorzustellen, zu fühlen, was in den Kosmos seiner geistigen Welt nicht hineingehört, sich diesem nicht unterordnet, könnte nie in die Ohnmacht gerathen, dieses Ungehörige, Unmotivirte, Ungerechtfertigte zurückzudrängen, herauszuwerfen, zu überwältigen.

Sogleich in dieser Fassung der allgemeinen Möglichkeit der Verrücktheit liegt aber im Grunde schon die Anerkennung, daß die Verrücktheit nicht bloß psychische sondern auch leibliche Krankheit ist. Sobald wir das unbewußte Sein als die nothwendige Basis, als ein constantes wesentliches Moment des geistigen Processes fassen, so brauchen wir uns nur daran zu erinnern, daß das individuelle Selbstgefühl den Proceß des leiblichen Lebens wesentlich in sich schließt; damit ist es auch schon gegeben, daß die psychischen Störungen, in denen das bewußte geistige Leben von dem unbewußten gehemmt, überwältigt wird, nothwendig auch ihre leibliche Begründung haben. Mag immerhin die Verrücktheit zunächst durch Erlebnisse rein geistiger Art vorbereitet werden, mögen eben diese in den meisten Fällen die wesentlichsten, wichtigsten Veranlassungen sein; sobald die Verrücktheit wirklich eintritt, so ist die in ihr enthaltene Aufhebung der bewußten Freiheit, die absolute Unfähigkeit des Individuums, dies Außersichsein abzuwerfen, eben wegen der Festigkeit, die es erlangt hat, unmittelbar auch ein besonderer krankhafter organischer Zustand.

Geben wir zu, daß momentane Anfälle von Verrücktheit vorkommen können, so werden wir diese am wenigsten für rein geistige

Störungen halten. Denn sie sind am offenbarsten dem individuellen geistigen Processe äußerlich aufgedrungen. Wir werden sie mit Recht mit den Zuständen, in welche das Individuum durch narkotische Mittel versetzt wird, auf gleiche Linie stellen. In der Regel tritt die Verrücktheit als eine lang vorbereitete chronische Krankheit auf. Bei ihrer Entstehung spielt daher die Gewohnheit eine sehr wichtige Rolle. Wie in dieser die psychischen Processe den Organismus umgestalten und nur dadurch ihre psychische Festigkeit erlangen, so werden auch die mannigfachen geistigen Zustände des Individuums, welche eine geistige Krankheit veranlassen können, erst dadurch wirklich zu dieser, daß sie durch ihre längere Dauer die Structur des Organismus ergreifen. Nun erst hat der Geist sie nicht mehr in seiner Gewalt. Sie sind für ihn selbst ein Festes, Unabweisbares.

Wir können daher auch sagen: der menschliche Geist kann nur erkranken durch seine innere nothwendige Beziehung zum Leibe.

Um diese allgemeine Möglichkeit der Verrücktheit näher zu bestimmen, müssen wir auf die wesentlichen Schwankungen des Selbstgefühls zurückgehen.

In der Verrücktheit erhält das unbewußte geistige Leben eine Macht über das bewußte, die ihm nicht gebührt; es hört auf, die Stellung einzunehmen, die ihm im Processe der Freiheit zukommt; es verwirklicht nicht die Freiheit sondern hebt sie auf. Diese nicht normale Selbstständigkeit des Selbstgefühls steht also im Widerspruch mit seinem eignen Wesen; sie ist Störung, Krankheit des Selbstgefühls in sich selbst und zwar eben die Krankheit, welche die specifische Natur der Verrücktheit ausmacht, von welcher alle weiteren Erscheinungen derselben ausgehen.

Das Selbstgefühl trat in seiner einfachsten, normalen Selbstständigkeit auf im Schlafe. In ihm lösen sich alle Gegensätze der geistigen Thätigkeit in das individuelle Selbstgefühl auf. Alle besondern Bestrebungen des Willens, des Denkens, alle besondern Bewegungen des Gemüths werden von diesem Proceß ergriffen und der Einheit des Individuums mit sich untergeordnet. In der psychischen Krankheit in allen ihren Stationen ist der Schlaf ein höchst bedeutsames Moment. Eine beginnende Geistesstörung kündigt sich meist lange Zeit vorher durch Schlaflosigkeit oder durch einen unruhigen, durch lebhafte schwere Träume unterbrochenen Schlaf an.

In der höchsten Ausbildung der Verrücktheit kommen die Kranken oft Wochen lang zu gar keinem Schlaf. Auch in den Remissionen ist der Schlaf ein unvollständiger. Dagegen ist das Eintreten eines ruhigeren Schlafs ein sehr günstiges Zeichen für die Heilung. In der Verrücktheit ist die normale Selbstständigkeit des Selbstgefühls, und zwar psychisch und organisch aufgehoben; eben dies kommt in der Störung des Schlafs zur Erscheinung. Der Verrückte kommt zu keiner Ruhe; er vermag den Widerspruch, der in ihm gesetzt ist, nicht zum einfachen, durchsichtigen, in sich befriedigten Selbstgefühl aufzulösen. In einem gesunden Schlaf fände dies Statt; er wäre momentan eine Negation der Verrücktheit.

Ist der Schlaf in seiner wesentlichen Bestimmtheit unmöglich geworden, so tritt natürlich auch das Wachen nicht in seiner Reinheit, nicht in seinem scharfen Unterschiede vom Schlafe hervor. Das ganze psychische Leben ist in jedem Momente sowohl Schlafen als Wachen, es ist Träumen. Wenn der Verrückte aus einem tiefen psychischen Leiden rasch zur Genesung fortschreitet, so stellt sich ihm selbst sein kranker Zustand häufig wie ein Traum dar. Auch kann man bei einer beginnenden Exacerbation den Kranken bisweilen aus seiner Verworrenheit mit Gewalt herausrütteln; er ist wie ein mit dem Schlaf kämpfender. Die Unmöglichkeit zu schlafen ist zunächst eine Ohnmacht des Selbstgefühls. Dem wachen bewußten Geiste tritt eben dieses ohnmächtige Selbstgefühl als eine selbstständige Gewalt gegenüber. Die krankhafte Unruhe des Selbstgefühls stört die Besonnenheit des bewußten Lebens. Die Schlaflosigkeit ist unmittelbar beides: das Individuum ist weder im unbewußten noch im bewußten Leben Herr seiner selbst.

Erinnern wir uns an die eigenthümlichen Schwankungen des Selbstgefühls im wachen Bewußtsein.*) Wir bezeichneten sie im Allgemeinen als Stimmungen und unterscheiden die Verstimmung, den Übermuth und die Zerstreutheit. Die Möglichkeit dieser verschiedenen Stimmungen lag in dem Wesen des menschlichen Selbstgefühls, in den Elementen, welche dasselbe constituiren. Characteristisch war es besonders, daß diese Stimmungen psychisch unmotivirt auftreten können, und daß sich eben darum in ihnen

*) S. S. 309.

das Selbstgefühl den verschiedenen geistigen Processen gegenüber ein eigenthümliches selbstständiges Leben giebt.

In diesen verschiedenen Stimmungen des Selbstgefühls liegt nun die Möglichkeit der Verrücktheit nach ihrer näheren concreten Bestimmtheit. Man hat wiederholt urgirt, alle Verrücktheit sei im Grunde Gemüthsstörung. Man opponirt sich hiermit besonders der Ansicht, nach welcher die Verrücktheit auch von einer primären Störung des Verstandes, des Willens ausgehen könne. „Ohne Betheiligung des Gemüths — sagt Leubuscher — kann eine psychische Erkrankung nicht existiren und nicht entstehen. Alle psychischen Processe werden durch die gemüthliche Betheiligung des Menschen erst recht zu persönlichen. Wie die Wärme eine der Grundbestimmungen für das Zustandekommen eines chemischen Processes, so ist das Gemüth eine solche für die Verschmelzung jedes geistigen Vorgangs mit dem geistigen Organismus. Die psychischen Processe huschen nicht wie Schattenbilder an dem Selbstbewußtsein vorüber; ein fortwährendes Aufnehmen und Abstoßen, je nach dem Zustande des Leidens des eignen Ich, ist die Grundbedingung des geistigen Lebens und ein wesentliches Moment der psychischen Krankheit, die treibende Veranlassung zu einer Menge von Erklärungsversuchen, zum Aufbauen künstlicher Systeme, die nur den Zweck haben, das Interesse des Kranken für ein Gefühl, für eine Vorstellung schützend zu decken. Erst bei dem längern Bestehen des Wahnsinns, bei dem Übergang in die tiefern Formen, in Verwirrtheit, Blödsinn, erlischt allmälig diese Betheiligung des Gemüths.“*)

Nach unserer vorangehenden Betrachtung können wir hiermit vollständig einverstanden sein; nur würden wir, um die ursprüngliche Störung des geistigen Individuums auszudrücken, wie sie in den verschiedenen Formen der Verrücktheit zur Erscheinung kommt, nicht den Ausdruck Gemüth gebrauchen, sondern Selbstgefühl. Das Gemüth ist, wie wir später sehen werden, schon ein höherer geistiger Proceß, welcher in der Verrücktheit ebenfalls nicht fundamental oder primär alterirt ist. Die verschiedenen Stimmungen des Selbstgefühls sind es, von denen zunächst die Verrücktheit ausgeht, und an welche wir auch bei dem Versuch, uns in den psychischen Zustand des Verrückten hineinzuversetzen, vorzugsweise anknüpfen

*) Grundzüge zur Pathologie der psychischen Krankheiten S. 96.

müssen. Wie das Selbstgefühl die allgemeine individuelle Basis aller besondern geistigen Thätigkeit ist, so muß eine besondere Stimmung desselben, je schroffer, intensiver sie ist, desto mehr auf alle geistigen Processe des Individuums influenziren. Diese gehen sämmlich innerhalb dieser allgemeinen Stimmung vor sich. Den allseitigen Einfluß dieser Stimmungen kann Jeder aus seiner eignen Erfahrung kennen lernen. In der Verrücktheit zeigt es sich, daß sie in einer solchen Isolirtheit auftreten und zu einer solchen Gewalt sich steigern können, daß sie die ganze Wirklichkeit der geistigen Individualität in sich absorbiren. Was sich also in der Verrücktheit zunächst und ursprünglich fixirt, festsetzt, den normalen Zusammenhang stört, sind jene einseitigen Richtungen des Selbstgefühls. Zu der Auffassung, daß in der Verrücktheit bestimmte Seiten, Momente, Processe des Geistes sich isoliren, hat von jeher theils die naheliegende Analogie mit der leiblichen Krankheit, theils besonders auffallende Erscheinungen der Geistesstörung selbst hingeführt. Das Wahre, welches in dieser Auffassung liegt, geht aber vollständig verloren, wenn man etwa das Denken, Wollen, die Phantasie u. s. w. in der Verrücktheit sich isoliren läßt. Ebenso falsch ist es, wenn man die sogenannten fixen Ideen des Wahnsinnigen so deutet, als wäre hier weiter nichts geschehen, als daß sich eine Vorstellung festgesetzt hätte, und zwar direkt, ursprünglich, ohne vorausgehende Störung in einer andern Region der Seele.

Sucht man sich die Verrücktheit durch den Vergleich mit der leiblichen Krankheit klar zu machen, so muß es auch nahe liegen, unmittelbar mit der psychischen Krankheit den Proceß der Heilung auftreten zu lassen. Was uns in der Erscheinung der leiblichen Krankheit entgegentritt, ist nie die Krankheit für sich, sondern immer die Reaction des ganzen, noch lebendigen Leibes gegen eine besondere, von einem bestimmten Organe und seiner Function ausgehende Störung. Eben diese Reaction aber ist auch der Versuch der Heilung. Ohne Bedenken können wir von der psychischen Krankheit etwas Ähnliches behaupten. In den Erscheinungen der Verrücktheit haben wir immer einen Kampf vor uns, den die organische und geistige Individualität gegen die von dem Selbstgefühl ausgehende Störung führt. Wir können uns die Sache am einfachsten klar machen, wenn wir bei den Stimmungen stehen bleiben, wie sie auch der Gesunde in sich erfährt; d. h. der Nichtver-

rückte; denn Störungen des schlechthin normalen Zustandes sind diese Stimmungen immer. Wenn wir etwa nach einer unruhigen Nacht uns verstimmt fühlen, so lassen wir uns dadurch noch nicht abhalten, unsre gewohnte Arbeit anzugreifen. In dem Momente aber, wo wir dies thun, beginnt auch der Kampf mit der Stimmung. In der Arbeit erfüllt sich das Selbstgefühl durch einen objectiven Inhalt, welcher von uns auch ein objectives Handeln fordert. Das Denken, das Wollen erkennt keine besondre Stimmung an. Solange ich innerhalb meiner Verstimmung noch Gedanken, Willensentschlüsse producire, liegt eben in dieser Offenheit für höhere geistige Thätigkeiten eine Opposition gegen die krankhafte Selbstständigkeit des Selbstgefühls. Ähnlich verhält es sich auch bei dem Verrückten. Der Verrückte *als solcher* ist nicht Selbstbewußtsein, sondern Selbstgefühl, er producirt nicht Ideen, Gedanken, Vorstellungen, sondern Bilder, Empfindungen, nicht Willensentschlüsse, Leidenschaften, sondern Triebe, nicht Affecte, Gemüthserregungen, sondern Stimmungen. Allein dies Ende, dies Ziel, diese höchste Spitze der Verrücktheit ist nicht mit einem Schlage da. Die Krankheit findet nicht bloß Gedanken, Willensentschlüsse, Gemüthserregungen u. s. w. vor, die sich gegen ihre Vernichtung wehren, so daß die Verrücktheit als ein *äußrer* Kampf des kranken Geistes mit dem gesunden bezeichnet werden könnte, sondern diese entgegengesetzten Seiten sind Momente *eines* Processes. Das verrückte Individuum ist nicht aus Krankheit und Gesundheit zusammengesetzt, sondern der ganze geistige Proceß ist in seiner Wurzel angegriffen. Er ist gestört aber nicht vernichtet. Der Verrückte bleibt Mensch, geistiges Individuum, er gehört nicht einer andern Gattung von lebendigen Wesen an. Es kommt daher in dem Verlauf der Krankheit Alles zum Vorschein, was zum geistigen Individuum gehört, es geht kein Proceß des Geistes schlechthin verloren. Allein alle Processe haben in eigenthümlicher Weise die krankhafte Alteration an sich. Die Sinnesempfindung folgt nicht den äußern adäquaten Reizen, sondern producirt Phantasmen, die der äußern Erscheinung nicht entsprechen. Das kranke Individuum verfährt mit diesen Empfindungen wie mit allen andern, es erhebt sie zu Vorstellungen, ohne fähig zu sein, sich kritisch zu seinen Hallucinationen zu stellen. Ebenso wenig aber wie das Individuum im Stande ist, über den momentanen Zustand seiner äußern Um-

gebung zu entscheiden, ebenso vermag es auch nicht, die Vorstellungen, die in ihm auftauchen, ihre entsprechende Stelle in seiner individuellen geistigen Welt anzuweisen. Gleichviel ob den Kranken Verstimmung oder Übermuth oder Zerstreutheit seines Selbstgefühls gefangen hält; was er sonst ohne Weiteres als werthlosen Einfall, als leere Einbildung von sich gewiesen hätte, es dringt sich ihm mit unwiderstehlicher Gewalt als Wahnvorstellung auf. Was er fürchtet, was er wünscht, hofft, wird ihm zur Wirklichkeit, und mag es noch so augenscheinlich den thatsächlichen Zuständen widersprechen, seine Traumwelt ist ihm die wirkliche Welt. Der Verrückte hört nicht schlechthin auf, sich seines frühern Lebens zu erinnern; allein je mehr er in Wahnvorstellungen gegenwärtig sich bewegt, desto mehr ist auch der Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit aufgelockert. Das vergangene Leben vermag er nicht, wie es wirklich war, den Wahnvorstellungen gegenüberzustellen; er legt vielmehr diese auch in jenes zurück; seine Erinnerung ist eben so unkritisch wie sein Bewußtsein der Gegenwart. Ebenso greift die krankhafte Störung seines Selbstgefühls sein gemüthliches Leben an. Er hat noch Affecte, Gemüthserregungen. Allein sie sind nur Illusionen und Hallucinationen des Gemüths. Er geräth in heftige Angst, Furcht, Freude u. s. w. durch die geringsten Veranlassungen und ebenso umgekehrt lassen ihn Erlebnisse kalt, die ihn sonst auf das tiefste ergriffen. Auch steigen die Affecte selbstständig aus ihm hervor, ohne durch irgend einen entsprechenden Reiz motivirt zu sein. Eine kritische Opposition gegen die Affecte ist ihm ebenso unmöglich wie gegen die Hallucinationen. Ebenso wenig ist er fähig seinen sinnlichen Trieben entgegen zu treten. Sie brechen mit überwältigender Gewalt hervor, und wenn er gegen sie ankämpft, so geschieht dies nur durch eine Gemüthshallucination und die sie begleitende Wahnvorstellung. Je weiter die Krankheit fortschreitet, desto mehr gehen eben die Processe, eben der Inhalt, in welchem die wahre Wirklichkeit des Geistes besteht, in das individuelle Selbstgefühl unter, welches eben hierdurch, durch diesen Kampf, durch diesen Widerspruch sich als ein krankhaftes darstellt. Auf der höchsten Spitze ist der Verrückte gedankenlos, gemüthlos, willenlos. Aber trotzdem, so geistlos sein Zustand ist, wir werden doch immer zugeben müssen, daß er den Geist zur Voraussetzung hat, daß also nur das

freie, selbstbewußte Individuum in einen solchen Zustand gerathen kann.

Daß wir von unserer Fassung des Wesens der Verrücktheit die verschiedenen Formen desselben auf die krankhaften Störungen des Selbstgefühls zurückführen müssen, bedarf keiner nähern Nachweisung. Wie diese Störungen im Allgemeinen dreifacher Art sein können, so wären hiernach Melancholie, Tobsucht, Wahnsinn die allgemeinen möglichen Formen der Seelenkrankheit. Hierzu träte der Blödsinn als allgemeine, auf keiner besondern Richtung des Selbstgefühls beruhende Auflösung der psychischen Thätigkeit.

Allgemeine Unterschiede von objectivem Werthe festzustellen, ist immer eine schwierige Sache, indem dies die objective Erkenntniß der Erscheinungen in sich schließt. Auch wenn die empirische Betrachtung auf diese Erkenntniß resignirt, so wird sie als denkende doch immer darauf bedacht sein, in den mannigfaltig wechselnden Erscheinungen allgemeine Unterschiede aufzufinden. Die Empierie wird aber immer geneigt sein, theils aus principieller Consequenz ihrer Methode, theils weil in den Erscheinungen allgemeine Unterschiede nicht markirt hervortreten, sich gegen die Feststellung solcher Unterschiede zu opponiren. Auch in Bezug auf die Formen der Verrücktheit hat man dies gethan. Man hat urgirt, daß in jeder besondern Form, welche man etwa meint fixiren zu können, doch mehr oder weniger alle Erscheinungen der Seelenstörung vorkommen und daß daher jede Classification — oder wenigstens die bisher versuchte — ohne objectiven Werth sei. In wie weit gerade die Erscheinungen der Verrücktheit zu dieser Ansicht hindrängen, können wir nicht beurtheilen. Wir berufen uns aber darauf, daß sehr erfahrene Irrenärzte doch vorzugsweise auf die Unterschiede, die wir nach der wenn auch nicht herrschenden doch jetzt besonders geläufigen Terminologie als Melancholie, Tobsucht, Wahnsinn bezeichnet haben, zurückkommen. Wenn unsere Untersuchungen uns also auf diese Unterschiede hingeführt, so befinden wir uns sicherlich nicht in Opposition zu der empirischen Beobachtung.

Die Anerkennung, daß die Verrücktheit in specifisch verschiedenen Formen auftritt, ist nun aber für das Wesen der Seelenkrankheit von entscheidender Wichtigkeit. Denn eben darauf beruht die Möglichkeit der Verrücktheit, daß eine besondere Schwankung, Störung des Selbstgefühls sich festsetzt. Die Verrücktheit ist ihrem

Wesen nach Vornirtheit. Psychisch krank ist der Mensch eben dann, wenn er aus dieser Vornirtheit nicht heraus kann. Gäbe es keine verschiedene, sich einander in der Wurzel, im Fundamente ausschließende Formen der Verrücktheit, könnten sie in jedem Momente in einander übergehen, so gäbe es überhaupt keine Verrücktheit. Der Melancholische, welcher zugleich tobsüchtig und zugleich wahnsinnig ist, ist eben wegen der Auflösung dieser festen Vornirtheit nicht verrückt.

Wie wir im Allgemeinen festhalten mußten, daß die Verrücktheit auch nothwendig leibliche Krankheit sei, so werden wir dies natürlich auch auf die verschiedenen Formen der Verrücktheit ausdehnen. Erst das organische Leiden macht das psychische zu einem für das Individuum schlechthin unüberwindbaren, hebt den flüssigen Zusammenhang zwischen den wesentlichen Schwankungen des Selbstgefühls in einem solchen Grade auf, daß alle Processe des Geistes angegriffen, in ihrem normalen Verlauf gestört werden. Wir können mit Recht vermuthen, daß die Melancholie auch eine andre organische Krankheit sei als die Tobsucht, der Wahnsinn, der Blödsinn. Über diese Vermuthung hinaus reicht aber im Grunde unsre Erkenntniß nicht.

Wenn die verschiedenen Formen der Verrücktheit in einander überzugehen, alle feste Grenzen zwischen ihnen sich zu verwischen scheinen, so müssen wir, um uns nicht täuschen zu lassen, Folgendes bedenken:

Zunächst tritt der Mensch mit der ganzen concreten Bestimmtheit seiner Individualität, seinen besonderen Anlagen, seinem Character, seinen bestimmten Erinnerungen, Tendenzen u. s. w. in die psychische Krankheit ein. Dieselbe Form der psychischen Störung wird daher natürlich in sehr verschiedener Weise zur Erscheinung kommen. Die Verrücktheit ist ja immer ein Kampf, dieser muß sich anders gestalten, wenn das erkrankende Individuum von energischem oder schwächlichem Willen ist, von lebhafter oder von langsamer Phantasie, von kräftiger oder schlaffer Sinnlichkeit 2c.

Ferner ist ja die ganze äußere Erscheinung des Kranken nur der Complex der Symptome, die wir zusammen zu fassen und zu deuten haben, um über den allgemeinen Charakter der psychischen Störung entscheiden zu können. Sehr ähnliche Erscheinungen in dem ganzen Benehmen der Kranken können eine verschiedene psychi-

sche Basis haben, von welcher sie ausgehen. Wenn also auch der Melancholische zu Zeiten tobt, einen sogenannten furor melancholicus hat, wenn er andere Personen angreift, auch leblose Gegenstände zerstört, also sich ähnlich benimmt wie der Tobsüchtige, so wäre es sehr übereilt, wollten wir sagen: die Melancholie sei momentan in Tobsucht übergegangen. Vor Allem ist es die Angst, welche den Melancholischen zu zerstörenden Handlungen treibt. Unzweifelhaft sind hierbei in der Regel Hallucinationen im Spiele, durch welche sich für den Verrückten selbst die That als eine Vertheidigung gegen einen äußern Angriff darstellt. Gar nicht selten kommt es aber vor, daß die Melancholischen ausdrücklich äußern, sie könnten sich nicht helfen, sie müßten Jemanden tödten oder Feuer anlegen, dann würden sie von ihrer Angst befreit werden. Natürlich ist dies Täuschung, Wahn. Sie werden dadurch nicht von ihrer Angst befreit; höchstens tritt eine momentane Schwächung derselben ein. Der Melancholische befindet sich, wenn er jene Äußerung thut, noch in der Lage, die That als eine absonderliche, ihm sonst fremde, verbrecherische anzusehen. Wie ihn die unbestimmte Angst dazu treibt, einen Grund für dieselbe zu suchen, so erzeugt die Sehnsucht, sie los zu werden, die Vorstellung eines Mittels, durch welches diese Befreiung bewirkt werden könnte. Wenn sich häufig eine verbrecherische That als ein solches Mittel darstellt, so zeigt sich darin, wie der Melancholische in der Welt eine ihm feindliche Macht erblickt. Die gewaltsame Vernichtung derselben an irgend einem Punkte befreit ihn von einem Feinde, verschafft ihm den Genuß der Rache.

Auch der Tobsüchtige zeigt besonders bei dem Übergange in die Heilung nicht selten eine melancholische Verstimmung. Wenn er auch auf der Höhe seiner Krankheit momentan in Melancholie zu versinken scheint, so ist damit durchaus nicht nothwendig die allgemeine, ihn beherrschende Stimmung eine andere geworden. Die Melancholie ist bei ihm nur scheinbar, sie ist Affect. Eben in seinem Übermuth fühlt sich der Tobsüchtige lädirt; er wird momentan in Ärger, Trauer versetzt durch Vorfälle und Erscheinungen, die den Melancholischen gar nicht berühren.

Endlich haben wir auch nicht zu übersehen, daß die psychische Krankheit ihren Verlauf, ihre verschiedenen Stationen hat. Und zwar geht sie entweder in Gesundheit oder — wenn nicht früher

der Tod erfolgt — in Blödsinn über. Nach beiden Seiten hin wird die eigenthümliche Bestimmtheit der besondern Krankheitsform geschwächt und mehr oder weniger aufgehoben. Je mehr sich der Kranke der Gesundheit nähert, desto mehr wird die einseitige Richtung seines Selbstgefühls gebrochen; er wird offen für andere Stimmungen. Ähnlich schwächen sich aber auch in dem Übergange zum Blödsinn alle psychischen Erregungen ab. Auf der höchsten Stufe des Blödsinns sehen sich die Kranken ähnlich, gleichviel von welcher primären Form ihre Verrücktheit ausging.

Man hat wohl — in der neusten Zeit besonders durch die wichtigen Entdeckungen über den leiblichen und psychischen Verlauf des paralytischen Blödsinns veranlaßt — die Ansicht aufgestellt, daß überhaupt die verschiedenen Formen der Verrücktheit nur die Stationen einer allgemeinen, nothwendig fortschreitenden Krankheit bezeichneten, die von der Melancholie ausgehe, und durch Tobsucht und Wahnsinn hindurch, zuletzt im Blödsinn endige. Die Beobachtungen bestätigen für jetzt diese Annahme nicht. Mag immerhin aus nahe liegenden Gründen die beginnende Verrücktheit sich in der Regel in einer psychischen Verstimmung ausdrücken, so ist dieses sogenannte erste stadium melancholicum doch immer noch nicht eigentliche Melancholie. Sobald man dies festhält, so tritt die Tobsucht ganz entschieden ebenso primär auf wie die Melancholie. Dasselbe gilt auch vom Wahnsinn, wenn auch nicht von den Formen desselben, welche wir sogleich noch näher bezeichnen werden. Die verschiedenen einseitigen Richtungen des Selbstgefühls haben in dem allgemeinen Proceß desselben so zu sagen eine gleiche Berechtigung, ohne daß ein historischer Zusammenhang zwischen ihnen statuirt werden müßte.

Ebenso wie die drei allgemeinen Formen der Verrücktheit primär auftreten können, so können sie auch in ihrem weitern Verlauf direct in Blödsinn übergehen. Auf der höchsten Spitze dieses secundären Blödsinns wird man den verschiedenen Ausgang, den er genommen, schwer noch entdecken können. Auf einem niederen Stadium dagegen wird derselbe den Unterschied zwischen Melancholie, Tobsucht und Wahnsinn noch mehr oder weniger an sich tragen. Meist erreicht der Blödsinn seine höchste Spitze nicht. Vielmehr fistirt die Krankheit in ihrem Verlauf oder schreitet wenigstens so langsam fort, daß das Individuum eher stirbt, als alle psychische

Erregbarkeit in Blödsinn untergegangen ist. Als das sicherste Kriterium, daß ein Verrückter wirklich geheilt, gilt bei den Irrenärzten das volle Bewußtsein des Kranken von seiner überstandenen Verrücktheit, die unverholene Anerkennung, daß er krank gewesen, die Freiheit von aller Scheu, mit der er von seiner Krankheit spricht. Sehr viele von den sogenannten Geheilten sind im eigentlichen Sinne doch nicht vollständig gesund, sondern sie bleiben bis zu ihrem Tode geistige Invaliden, unfähig die Entwickelung ihrer Individualität allseitig wieder aufzunehmen und weiter zu führen, welche durch ihre Krankheit unterbrochen war.

Vor Allem ist es der Wahnsinn, welcher in seinem Übergange zum Blödsinn eigenthümliche Erscheinungen zeigt. Wir haben diese schon vorher kennen gelernt. Es ist aber wichtig, diesen abgeschwächten, secundären Wahnsinn von der primären Form desselben ausdrücklich zu unterscheiden, weil man sonst entschieden nicht das Recht hätte, den Wahnsinn als eine eigenthümliche, primäre Gestalt der Verrücktheit anzusehen.

Der Wahnsinn scheint überhaupt nicht eine so bestimmte, augenfällige Umgrenzung zu haben, als Melancholie und Tobsucht. Dies liegt schon darin, daß er auf einer Stimmung beruht, welche — soweit dies überhaupt innerhalb des kranken Selbstgefühls möglich ist — eine Vermittelung des Gegensatzes zwischen Melancholie und Tobsucht bildet. Diese beiden Krankheitsformen haben trotz ihres Gegensatzes das Gemeinsame, daß in ihnen das individuelle Selbst mitten in seinem Außersichsein sich selbst fühlt. Auch der Melancholische fühlt die Depression, die Vernichtung seiner Individualität; er ist immer mit sich beschäftigt, das Sichverlieren in dem Schmerz ist zugleich eine Concentration seines eignen individuellen Wesens. Hierin liegt auch der Grund, daß sowohl der Tobsüchtige als der Melancholische, bis weit in die Steigerung seiner Krankheit hinein, das Überwältigtwerden von seiner krankhaften Stimmung sich zum Bewußtsein bringen kann. So krankhaft auch die Concentration des Selbstgefühls ist, sie bleibt für den Fortgang zum Selbstbewußtsein offen. Die krankhafte Stimmung des Wahnsinnigen hat einen specifisch andern Charakter. Wir haben sie im Allgemeinen als Zerstreutheit bezeichnet. Die Erregungen, welchen der Wahnsinnige hingegeben ist, enthalten einen Angriff auf die Concentration des individuellen Selbst. Dies geht in den Erregungen unter. Die

Zerstreutheit wird also zunächst in einem Wechsel von verschiedenen Stimmungen zur Erscheinung kommen; auch werden diese, wenn sie auch melancholischer und tobsüchtiger Art sind, doch nicht die Höhe erreichen, wie in der eigentlichen Melancholie und Manie. Man hat aber darum noch kein Recht, den Wahnsinn im Unterschiede von der Melancholie und Tobsucht als einen Schwächezustand zu bezeichnen.*) Die Stärke des Wahnsinnigen — um es so auszudrücken — hat nur eine andere Richtung. Er ist eben darin stark, mannigfache Empfindungen, Stimmungen, Bilder in sich zu erzeugen, und sich diesen wechselnden Einfällen hinzugeben, also die ganze äußere wie seine eigne Welt, in eine Traumwelt zu verwandeln. Seine Zerstreuung ist ebenfalls ein energisches Außersichsein.

Wenn der Wahnsinnige häufig, ähnlich wie der Tobsüchtige, ein übermüthiges Selbstgefühl zeigt, indem er mit Reichthum und Macht groß thut, die ausschweifendsten Pläne entwirft, und sich deren Ausführung ohne Weiteres zutraut, so hat man diese Form des Wahnsinns wohl geradezu nur als eine besondere Wendung, Abart der Tobsucht betrachtet. Der Unterschied bestände nur darin, daß das gesteigerte Selbstgefühl in der Tobsucht sogleich eine praktische Wendung nimmt, in dem Wahnsinn dagegen sich vorzugsweise in der Sphäre der Vorstellung ausbreitet.**) Dieser Unterschied ist nur scheinbar ein unbedeutender. Der Tobsüchtige setzt sich in seinem Übermuth über Alles hinweg; nur in diesem Kampfe hat er seine Befriedigung. Der Wahnsinnige, auch wenn er noch so Großes sich zutraut, noch so Hohes zu sein meint, giebt sein Selbstgefühl an diesen besonderen Inhalt hin. Die Steigerung seines Selbstgefühls ist immer zugleich Zerstreuung. In dem Tobsüchtigen bleibt das individuelle Selbst immer oben auf. Wenn ihn momentan auch ein sogenannter Größenwahn erfaßt, so wirft er diesen ebenso bald auch fort. Der Wahnsinnige hat die Neigung daran festzuhalten und zeigt sich gereizt, wenn man seinen Wahnvorstellungen entgegentritt. Sein Übermuth ist unsicher, er ist nicht allgemeiner Natur, nicht souverän.

Wie die Steigerung des Selbstgefühls beim Wahnsinnigen zugleich das Gegentheil einer individuellen Concentration ist, kommt

*) Siehe Griesinger a. a. O. S. 230.
**) Siehe Griesinger a. a. O.

besonders darin zum Vorschein, daß der Größenwahn gewöhnlich geradezu die Gestalt annimmt, daß sich der Wahnsinnige als eine andere Person fühlt und sich als solche bezeichnet. Wir haben auch diese Wendung des Wahnsinns nicht als eine besondere Krankheitsform zu betrachten. Am wenigsten dürfen wir uns etwa so ausdrücken: im Wahnsinnigen bildet sich ein neues Ich an die Stelle des alten.*) Wenn sich ein Wahnsinniger für Napoleon ausgiebt, so sehen wir daraus zunächst die Richtung, in welcher sich seine innere Erregung bewegt. Napoleon ist ihm der tapferste, gewaltigste Feldherr, Eroberer; eben ein solcher meint er auch zu sein. Der Wahnsinnige greift zu Personen, von denen er meist nichts weiter in der Erinnerung hat, als daß sie eben groß waren in der Sphäre, in welcher er es sein will. Er übersteigt auch alle menschlichen Verhältnisse, um einen entsprechenden Ausdruck für das Gefühl seiner Größe zu finden, ist auch ebenso bereit, die Person, die er vorstellt aus seiner Wahnvorstellung selbst erst zu bilden. Von irgend einer Vertiefung in eine andre Persönlichkeit kann gar nicht die Rede sein.

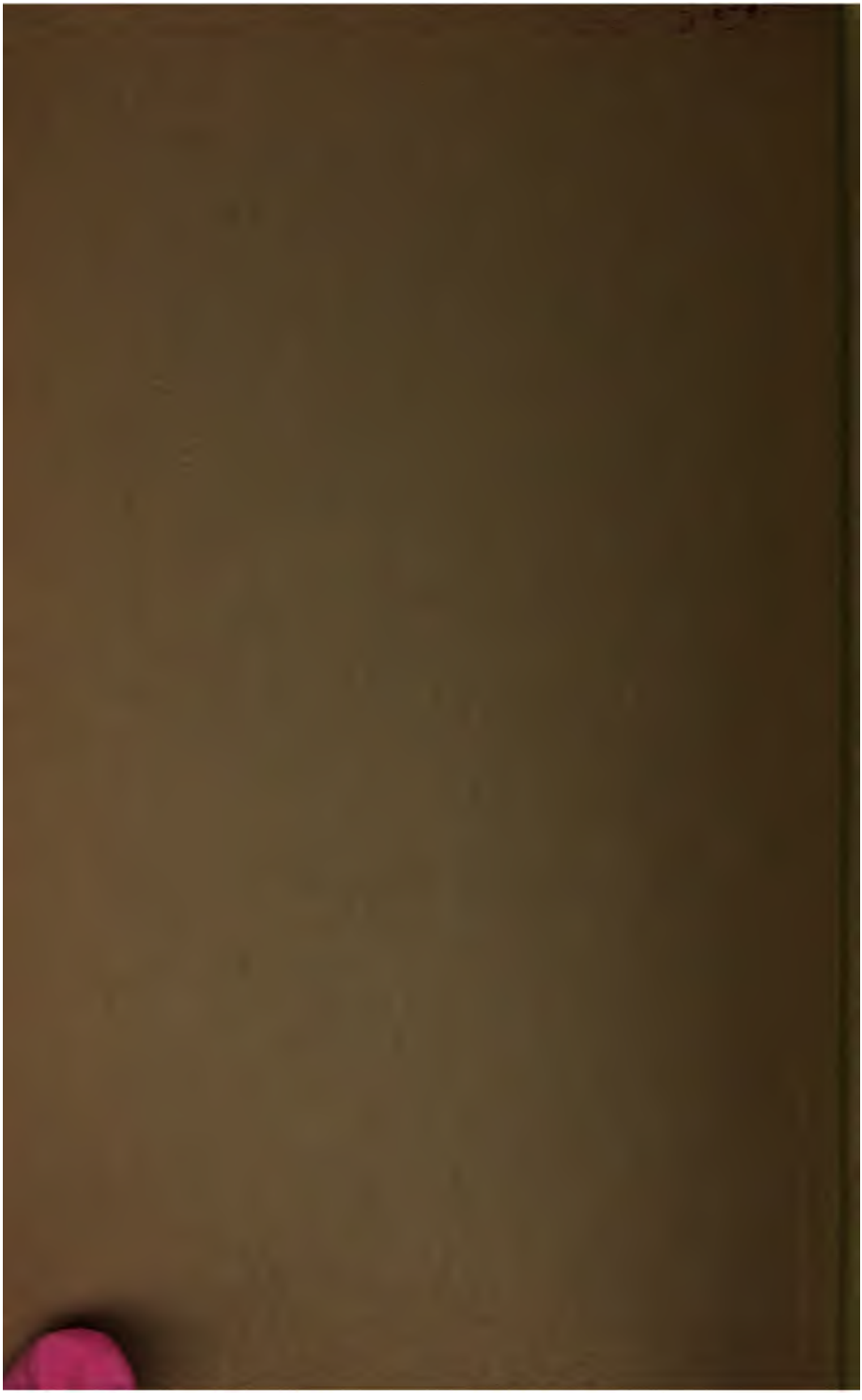
Nicht schon dadurch, daß sich der Wahnsinnige für eine andre Person hält, bekommt seine Krankheit eine specifisch andre Wendung. Aber entschieden bekommt sie diese, wenn sich diese Wahnvorstellung festsetzt, während alle weitern Erscheinungen seiner Krankheit sich abschwächen. Der Kranke sagt mit der größten Gelassenheit, er sei Beherrscher der Welt, sei Gott selbst, er sagt dies gelegentlich, während er ruhig weiter seinen Spaten führt, oder seinen Reiß ißt, antwortet dann auf andre Fragen, als hätte er vollkommen vergessen, wofür er sich so eben ausgegeben. Höchstens kann er in Erregung gerathen, wenn man seinem Wahn entgegentritt; sonst aber scheint seine Größe ihn gar nicht weiter zu interessiren. In analoger Weise setzen sich nun auch Wahnvorstellungen andrer Art fest. Die Kranken glauben sich verfolgt, von Complotten umgeben, von geheimen Feinden mittelst Electricität gequält, von Freimaurern beeinträchtigt u. s. w. oder sie behaupten, ihre Beine seien von Glas, von Butter u. s. w. Alle diese Vorstellungen aber kommen nur gelegentlich zum Vorschein, während der Kranke in den Vorstellungskreisen, welche von seinem Wahn

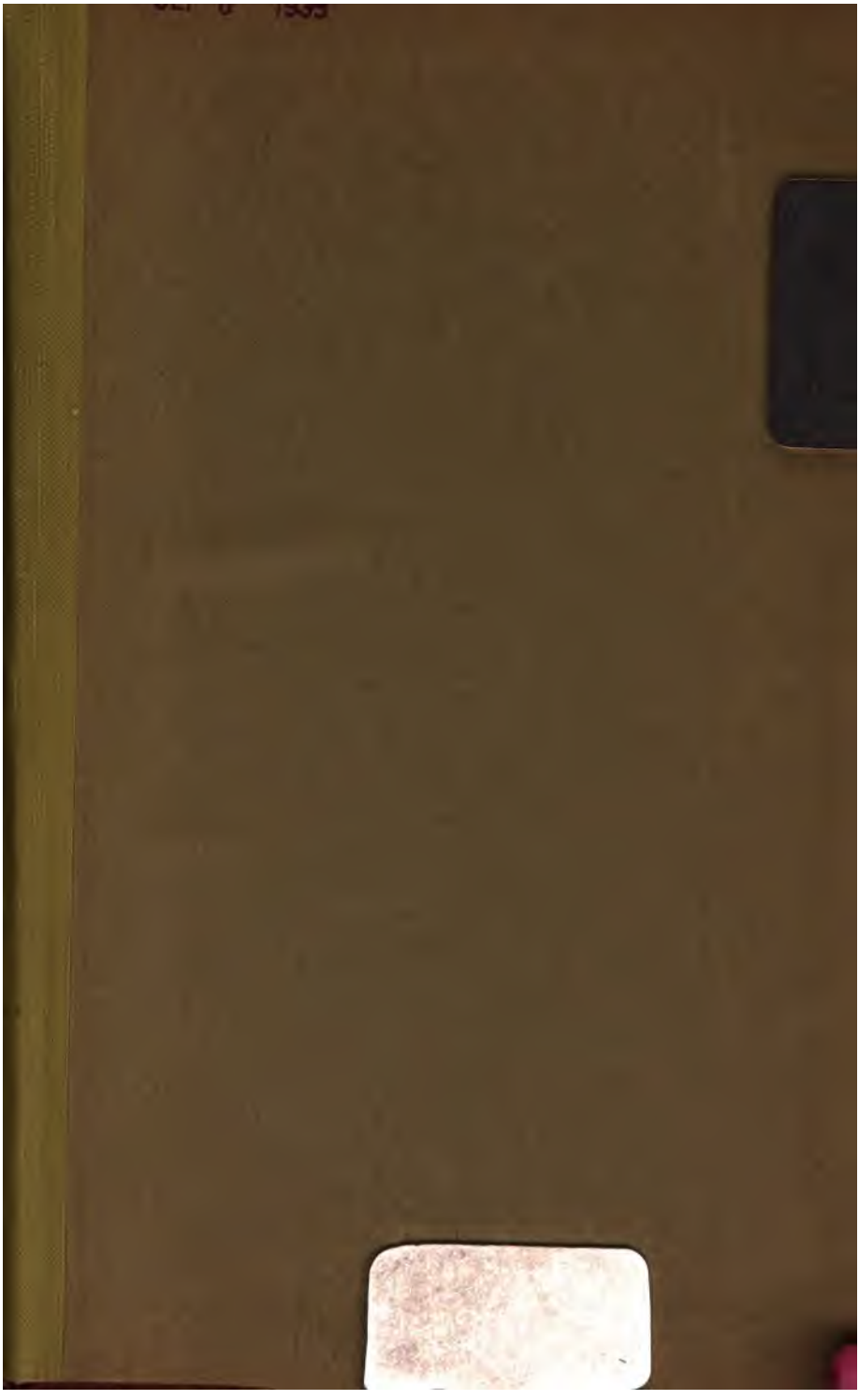
*) S. Spielmann a. a. O. S. 196.

weit abliegen, von jeder Wahnvorstellung frei zu sein scheint. Die Verrücktheit scheint nur an einem Punkte zu sitzen, im Übrigen scheint der Verrückte durchaus verständig.

Eben dieser fixe Wahn ist nun entschieden zugleich als eine Stufe des Blödsinns zu fassen. Er tritt nie primär auf. Auch kann er ebenso sehr aus primären Wahnsinn wie unmittelbar aus Melancholie und Tobsinn hervorgehen.

Ohne Bedenken wäre diese Form der Verrücktheit die wunderbarste Erscheinung in der Geistesstörung, wenn wir wirklich behaupten dürften, der Kranke habe nur eine sogenannte fixe Idee, im Übrigen sei er vollständig gesund. Dies ist nun aber ganz entschieden ein Irrthum. Eine solche partielle Verrücktheit existirt nicht. Freilich kann es uns frappiren, wie viel Kreise der Vorstellung bei einem solchen Kranken von dem fixen Wahne nur oberflächlich berührt werden, wie er noch einen Reichthum früherer Erinnerungen hat, noch fähig bleibt sich geistig zu beschäftigen, während seine Wahnvorstellung so felsenfest sitzt, daß jeder Versuch sie aufzulockern schlechthin mißlingt. Wir dürfen uns aber durch den Schein nicht täuschen lassen. Wir müssen die geistige Thätigkeit des Kranken weiter untersuchen, besonders seine Fähigkeit, weiter fortzuschreiten, sich auszubilden, dann vor Allem auf sein inneres Gemüthsleben eingehen, seine Neigungen, seine Gesinnung, seinen Willen zu erforschen suchen. Dann wird sich bald genug zeigen, wie hohl es im Grunde in ihm aussieht, wie sein Wahn fortbesteht, weil der ganze geistige Proceß geschwächt und zu einem Mechanismus geworden ist. Auch ist nicht zu übersehen, daß solche Kranke besonders durch die fortwährende Aufsicht, die ihnen in der Anstalt zu Theil wird, im Zügel gehalten werden, daß ihr Wahnsinn eben durch diese Behandlung in die Grenzen, deren er fähig ist, zurückgedrängt wird. Werden diese Kranken aus der Anstalt entlassen, so fällt der Schein ihrer partiellen Gesundheit fort. Sie sind Invaliden durch und durch.





SEP 6 1995